JAIME MARÍA DE MAHIEU

MAURRAS y SOREL

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS POLITICOS

CENTRO EDITOR ARGENTINO

MAURRAS Y SOREL

Contra las teorías liberales que habían echado por tierra el orden milenario del Occidente, en provecho de reducidas minorías de mercaderes y usureros, dos corrientes de pensamiento se alzaron, en Francia, a principios de nuestro siglo. La primera, entroncada en el viejo tradicionalismo anquilosado, cuyo espíritu reaccionario rechazaba, dirigía sus ataques contra el liberalismo político: la democracia. La segunda, nacida del socialismo utópico y cientificista, cuyas interpretaciones simplistas y deterministas repudiaba, apuntaba al liberalismo económico: el capitalismo. De la acción doctrinaria de Maurras surgieron minorías nacionalistas que tenían por objetivo la liberación del Estado, ocupado por la burguesía, y su reestructuración conforme al orden natural. En la obra de Sorel se inspiraron minorías sindicalistas que buscaban liberar al proletariado de la explotación burguesa y devolver a sus integrantes la posición que les correspondía en la sociedad de producción. Pronto unas y otras se dieron cuenta que su enemigo era el mismo. De tal toma de conciencia salió la síntesis del nacionalismo y el socialismo que cuajó en los distintos movimientos fascistas que surgieron, en Europa, después de la primera guerra mundial.

De ahí la extraordinaria importancia histórica de las ideas maurrasianas y sorelianas que Mahieu

Continúa en la segunda solapa

analiza en el ensayo que da su título a la presente obra. Reacción necesaria contra la "subversión burguesa de 1789", no se las podía aislar de sus causas, los mitos liberales, ni de su proyección necesaria en el campo económico-social, la auténtica doctrina del corporativismo revolucionario, que debemos al poco menos que desconocido La Tour du Pin. A *La contraenciclopedia contemporánea: Maurras y Sorel*, Mahieu agregó, pues, en oportunidad del segundo centenario de la *Enciclopedia*, dos estudios complementarios: *La mitología burguesa del "Siglo de las Luces"* y *La Tour du Pin, precursor de la tercera posición.*

En estos tres ensayos, inhallables desde su publicación en 1951, el lector encontrará no sólo la clave de los últimos doscientos años de nuestra historia sino también la base del pensamiento de Mahieu que quiso con ellos, en el momento en que iniciaba su tarea de doctrinario del comunitarismo, definir a sus adversarios y rendir homenaje a sus maestros.

BIBLIOTECA DE
ESTUDIOS POLITICOS

FUNDAMENTOS DE BIOPOLÍTICA, de *Jaime María de Mahieu.*

CENTRO EDITOR
ARGENTINO

Casilla de Correo 191 - Suc. 3 (B)

Obras del autor

Evolución y porvenir del sindicalismo, Ed. Arayú, 1954.

La naturaleza del hombre, Ed. Arayú, 1955.

El Estado comunitario, Ed. Arayú, 1962.

La economía comunitaria, Ed. Universidad Argentina de Ciencias Sociales, 1964.

Diccionario de ciencia política, Book's International, 1966.

Proletariado y cultura, Ed. Marú, 1967.

Fundamentos de biopolítica, Centro Editor Argentino, 1968.

Tratado de sociología general, Eudeba, en prensa.

JAIME MARÍA DE MAHIEU

MAURRAS Y SOREL

CENTRO EDITOR ARGENTINO
BUENOS AIRES

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Enero 1969

Los tres ensayos que figuran a continuación fueron publicados por primera vez en dos tomos con los cuales la revista Estudios Franceses, *editada con la dirección de Alberto Falcionelli por la Universidad Nacional de Cuyo, festejó a su manera, en 1951, el segundo centenario de la* Enciclopedia. *La presente reedición los reproduce sin cambio alguno, salvo unas pocas correcciones de orden gramatical. El autor pide disculpas por la pesadez estilística de textos que fueron pensados en francés y traducidos por él mismo al castellano a pocos años de su llegada al país.*

J. M. M.

I

LA MITOLOGÍA BURGUESA DEL «SIGLO DE LAS LUCES»

1. *La sociedad del siglo dieciocho*

El siglo XVIII o, más exactamente, el período comprendido entre la muerte de Luis XIV, en 1715, y la reunión de los *Etats-Généraux*, en 1789, constituye, desde el punto de vista social como desde el punto de vista político, una época difícil de entender en sus líneas esenciales. Francia pierde su primer imperio colonial, pero toma rápidamente su desquite sobre Inglaterra llevando a feliz éxito la guerra de la independencia norteamericana. Su cultura domina a Europa y se habla francés en Berlín como en San Petersburgo; pero la "filosofía", que no es para Catalina y Federico sino un entretenimiento y una coartada, roe poco a poco los cimientos del Estado. La industria nace y crece rápidamente; pero John Law provoca la primera bancarrota financiera al mismo tiempo que suscita el gusto por el agio. La agricultura mejora sus técnicas y aumenta sus réditos; pero el Estado que se apoya en ella ya no consigue equilibrar su presupuesto. La civilización alcanza, en Versailles, una de sus cumbres; pero la nobleza cortesana pierde allí su dureza y su intransigencia y, por eso mismo, el espíritu de dominación indispensable al ejercicio de su función social. El apogeo de una sociedad bri-

llante, fina y culta está preñado de una decadencia cuyas primeras manifestaciones ya sacuden los fundamentos de un orden milenario. El observador se ve tironeado entre la admiración por lo que es y la conciencia del drama que este presente anuncia y prepara. Desde el punto de vista social, todo parece funcionar normalmente. La estructura orgánica de las comunidades locales y profesionales se mantiene sin cambio. Cada uno desempeña, en su lugar, el papel al cual lo preparaba su nacimiento y su formación. Sin duda, se siente a veces cierto endurecimiento de un orden que debería modelarse constantemente sobre las realidades cambiantes y lo había sabido hacer hasta entonces, pero que se revela incapaz de enfrentar las nuevas condiciones de una evolución económicosocial de cambios demasiado profundos y repentinos. No es que la máquina sea tan herrumbrosa; pero ya no trabaja con los mismos elementos de siempre y cuerpos extraños se insinúan en sus engranajes. El malestar que se nota resulta menos de esta inadaptación misma que del desasosiego de la aristocracia, dirigente por naturaleza, que no entiende por qué rechina la máquina y pierde confianza en su capacidad como en su misión. Pero todo esto no basta: he ahí que los *beaux esprits* del reino le vienen a decir que su poder es ilegítimo, que los principios tradicionales que rigen desde tan largo tiempo la vida social son erróneos, que su superioridad es ilusoria y su existencia misma, contraria a las leyes de la naturaleza. He ahí que de todas partes se siente repelida de sus posiciones históricas por recién llegados que poseen el dinero de que ella carece y se infiltran hasta en sus filas. Desorientada, desde ya la aristocracia moralmente ha abdicado.

2. *La burguesía administrativa*

Estos recién llegados son los miembros de la alta burguesía. Nada más equívoco que el término que acabamos de emplear. Sirve, en efecto, para designar a la vez a los artesanos y comerciantes de la sociedad corporativa y a la nueva clase, dominante en el orden de la producción aunque no productora, que los despoja de su jerarquía y prerrogativas. En el siglo XVIII, las funciones burguesas son "ocupadas", en el sentido militar de la palabra, por una oligarquía que saca su poderío de dos fuentes distintas: la administración y el capital. Veamos el primer punto. En la Edad Media la organización social era esencialmente feudal, vale decir que el señor poseía en su feudo el conjunto de los poderes políticos y judiciales. Cuando los reyes capetos unificaron el país, tuvieron mucho cuidado en no destruir un orden natural insustituible y se limitaron a hacer la síntesis de las comunidades feudales incorporándolas al organismo nacional. Tal unificación evidentemente no era posible sino en la medida en que los señores aceptaban abdicar su soberanía en favor del Rey y convertirse en sus apoderados, en sus "funcionarios". Se sabe que la aristocracia no admitió de buena gana esta pérdida de su autonomía, aun cuando su poderío en cuanto estamento no disminuyera mucho ya que pasaba del plano de la aldea al del país. La Fronda fue el último sobresalto del feudalismo político. Pero ya hacía tiempo que los reyes habían tomado conciencia de la necesidad en la cual se encontraban de contar con hombres enteramente afectos al poder central e independientes de todo recuerdo feudal. ¿Dónde hallarlos? Evidentemente en la capa de la población más próxima a la nobleza por su cultura y su educación, vale decir en el patriciado urbano. Así la parte más ilustrada de la burguesía fue apartada de la producción y del

comercio para constituir una clase de *commis*, detentora de las funciones administrativas y judiciales. Incorporados en el Estado, estos burgueses vivían al lado de la aristocracia militar y terrateniente, a menudo la fiscalizaban en el ejercicio de sus funciones, a veces la dominaban por su riqueza, pero no poseían ni su jerarquía ni sus honores. Situación anormal: tenían el *poder* pero no el *poderío* porque su poder no era, en realidad, sino el del Estado en nombre del cual actuaban, mientras que el menor hidalgo, a merced del último de los *commis* del intendente real, poseía por derecho de nacimiento privilegios de toda suerte que expresaban su poderío en la comunidad. Más todavía: los principales cargos administrativos y judiciales conferían la nobleza a sus titulares. Sin embargo, la nobleza militar rehusaba generalmente mezclarse con la nobleza togada. Era natural que esta última, y la burguesía administrativa por entero, no aceptasen de buena gana una posición tan paradójica y buscasen afirmar su voluntad de poderío. El marco de su esfuerzo en este sentido estaba bien definido: la burguesía administrativa componía los parlamentos, organismos de funciones complejas, a la vez tribunales ordinarios y asambleas consultivas encargadas de registrar los decretos reales, pero que podían, al rehusarlos, dejarlos sin efecto, salvo el procedimiento excepcional de los *lits de justice* por el cual el Rey tenía la última palabra. La historia del siglo XVIII está llena de la lucha del Parlamento de París para arrogarse un papel político que no le pertenecía y convertirse así en un organismo rector del Estado en lugar de no ser sino un mero elemento de ejecución.

3. *La burguesía capitalista*

Al margen de la burguesía togada había surgido una burguesía del dinero que no tardaría en confundirse con ella, por lo menos en sus reivindicaciones. El lazo entre los dos grupos tan diferentes por su formación y su función lo constituían los *fermiers-généraux*, estos raros recaudadores que arrendaban la colecta de los impuestos. Burgueses togados por su origen y su cargo, se enriquecían rápidamente y estaban predispuestos naturalmente a intervenir en el movimiento financiero. La burguesía del dinero procedía, generalmente, del comercio. Pero, mientras que, hasta el siglo XVIII, la riqueza del comerciante no permitía sino un empleo de consumo, el nacimiento de las manufacturas le abrió nuevas posibilidades. En lugar de gastarlo, el propietario de un capital pudo multiplicarlo, sin ningún trabajo suplementario por parte suya, comanditando a productores obligados por la competencia a reemplazar sus herramientas poco costosas por máquinas que eran incapaces de comprar por sí mismos. Esta oligarquía capitalista poco se preocupaba por el poderío social en sí. Sólo aspiraba al poderío económico. Pero lo económico dependía absolutamente de lo político en el sentido de que estaba reglamentado estrechamente por el Estado. Y el Estado real, insensible al poder del dinero, estaba ligado orgánicamente, por otro lado, a la estructura tradicional de las corporaciones comunitarias. Estas le debían la legislación que las protegía y los privilegios (*privae leges*) que les reservaban los mercados de alguna importancia. "Para desarrollar su poderío todavía virtual —escribíamos en un trabajo anterior—, la burguesía capitalista tenía por lo tanto que quebrar necesariamente, ante todo, los marcos de la economía corporativa y transformar la estructura social que estaba ligada a ella. Tenía que substituir la producción co-

munitaria por la producción liberal, la organización de los mercados por la libre competencia, o sea substituir el orden de los productores por el orden de la producción que, en adelante, se distinguiría de él". Mas para lograr tal resultado, necesitaba primero apoderarse del Estado del que dependía toda transformación de la estructura económico-social. Las reivindicaciones que expresaban la voluntad de poderío económico de la burguesía capitalista se transponían, por lo tanto, lógicamente en reivindicaciones de orden político. Se reunían así con las de la burguesía administrativa. En ambos casos, el fin inmediato era el mismo: la conquista del Estado.

4. *Burguesía y estado llano*

El rápido análisis que acabamos de hacer nos muestra claramente la diferencia esencial que existía entre la nueva "burguesía conquistadora", según la acertada expresión de Georges Sorel, y el *Tiers-Etat*, el estado llano que pretendía representar. El estado llano, su mismo nombre lo indica, no era una clase ni un estamento, sino un conjunto de grupos e individuos sin clase ni estamento, vale decir de todos los que no pertenecían a la nobleza ni al clero. El gran arte de la burguesía capitalista y administrativa fue precisamente el de hablar en nombre del estado llano por entero y de vincular sus propias ambiciones con las aspiraciones de los distintos grupos de los cuales había salido pero con los cuales ya no tenía, desde tiempo, nada que ver. Todos los medios servían. ¿Los campesinos protestaban, con razón, contra las supervivencias injustificadas del régimen feudal? Se los iba a excitar contra la nobleza. ¿La revolución comunal constituía el origen de los privilegios corporativos y se había hecho en nombre de la libertad? Se iba a predicar la libertad a los

artesanos, sin decirles, por supuesto, que dicha libertad absoluta acarrearía la desaparición de sus estatutos profesionales. Más todavía, y aquí el maquiavelismo llega al colmo: ¿la *ferme du sel* (concesión del impuesto sobre la sal) era impopular? Los señores *fermiers-genéraux* no vacilaban en prometer su desaparición mientras seguían cobrando sus beneficios. ¿Los obreros de las manufacturas se quejaban de los bajos salarios? Se les contaba que provenían de las limitaciones impuestas a la libertad de comercio por los privilegios corporativos... Así, el estado llano por entero fue movilizado en provecho de una clase cuya única aspiración era precisamente separarse de la masa compleja de la cual había salido e imponerle su dominación. Si observamos en la historia las consecuencias de esta trágica mistificación, veremos a los artesanos reunirse con los obreros de las manufacturas y con innumerables hijos de campesinos en la abominable condición proletaria y trabajar para el único provecho del dueño de las máquinas, vale decir de la burguesía capitalista, mientras que los herederos de la burguesía administrativa constituirán los poderosos linajes de los profesionales de la política liberal que dirigirán el Estado "ocupado" en perfecto acuerdo con las directivas de la oligarquía financiera. La llamada "Revolución francesa" fue, por lo tanto, el resultado de la acción convergente de grupos burgueses que, a lo largo del siglo XVIII, habían tomado conciencia de sí mismos y actuaban en función de su interés de clase, y de fuertes minorías populares engañadas por una propaganda hábil, así como también de la apatía de la parte de la nobleza que tenía en mano el Estado y del mismo Rey. El éxito de la empresa tiene una clave: una doctrina única o, más exactamente, una mitología única bastó para orientar y organizar a la burguesía, engañar al pueblo y debilitar la fuerza de resistencia del Estado. La encontramos expresada en todos sus aspectos en

esta obra inmensa en la cual colaboraron todos los *beaux esprits* del "siglo de las luces": la *Enciclopedia.*

5. *La "Enciclopedia", expresión e instrumento de la oligarquía burguesa*

Doscientos años han pasado desde que Diderot lanzaba a través de Europa el célebre *prospectus* que anunciaba la próxima publicación de la *Enciclopedia, o Diccionario razonado de las Ciencias, las Artes y los Oficios.* Han pasado doscientos años que han visto la doctrina de los "filósofos" difundirse en Francia y en el mundo, alcanzar su apogeo con la aceptación casi general del liberalismo, para sufrir después la dura prueba de las realidades y decrecer paulatinamente hasta no ser, hoy en día, en cuanto doctrina, sino una supervivencia verbal y un tema de conmemoraciones académicas, aunque la sociedad contemporánea conserva todavía su huella en numerosos aspectos. Ya nadie lee la *Enciclopedia* por la sencilla razón de que se ha vuelto tan ilegible como toda la literatura propiamente filosófica de sus redactores. *Candide,* de Voltaire, nos deleita; pero ¿quién podría aguantar la lectura de las memorias y los panfletos escritos en defensa del caballero de la Barre o de Calas? El adversario ideológico más encarnizado de Rousseau no piensa en absoluto en rehusarle el lugar que le merecen, en la literatura francesa, las *Rêveries* y las *Confessions.* Pero ¿quién conoce sus artículos de economía política? ¿Quién se sumerge en las obras de d'Alambert, d'Holbach o Helvétius, y hasta en las de Diderot si se exceptúan sus novelas libertinas y sus "*Salons*"? ¿Quién consulta a los fisiócratas, aun a los más famosos tales como Quesnay y Turgot? Sin embargo, la *Enciclopedia,* en su tiempo, estuvo en todas las bibliotecas y los libros más o menos prohibidos de sus redactores circularon

de so capa y se vendieron a precio de oro. La *Enciclopedia* se ha vuelto ilegible porque se trata en realidad no de una obra literaria, ni menos aún filosófica, sino de un trabajo de periodistas, como bien lo vio Sorel. O, más exactamente todavía, es un enorme *Reader's Digest* destinado al *honnête homme* deseoso de sobresalir a poca costa en los salones de provincia y de tener una opinión tan superficial como definitiva sobre "las ciencias, las artes y los oficios". Es una doble empresa de vulgarización y de propaganda cuyo doble éxito, por supuesto, nadie negará. Vulgarización en primer lugar: no tanto de la fórmula de la pólvora o del uso del astrolabio, aunque el gran número de datos susceptibles de llamar la atención de las mentes eminentemente curiosas de una época de descubrimientos haya hecho mucho para el éxito de la obra, sino sobre todo de la doctrina liberal en sus aspectos económico y político. Propaganda, en segundo lugar, por la difusión de los mitos que expresaban en imágenes fáciles el pensamiento y las intenciones de los "filósofos", es decir, en realidad, de la burguesía. No queremos insinuar que la *Enciclopedia* constituyó lo equivalente de un manifiesto de partido. La burguesía no estaba organizada, sino solamente su minoría operante agrupada en las logias y las *sociétés de pensée*. La *Enciclopedia* fue, a la vez, la expresión de las aspiraciones más o menos conscientes del conjunto de la burguesía y el instrumento preparado y utilizado por sus grupos organizados para difundir doctrina y consignas, dar conciencia a la oligarquía ascendente de su interés y su poderío y, al mismo tiempo, engañar al pueblo y neutralizar a la aristocracia. Vamos a mostrar cómo los enciclopedistas lograron llevar a cabo estas tareas múltiples y, en apariencia por lo menos, contradictorias.

6. *Las fuentes de la doctrina*

Notemos ante todo que la doctrina de la *Enciclopedia* no salió armada del cerebro de algún Júpiter mitómano y librepensador. Por lo contrario, está fundada sólidamente en dos experiencias históricas y casi no hace sino tomar otra vez, para uso de los franceses, los principios que habían asegurado el éxito de la clase burguesa en Ginebra y en Inglaterra, vale decir los de la Reforma. Pocos historiadores y sociólogos se han dado cuenta de la relación de causalidad que existe entre la insurrección religiosa del siglo XVI y el advenimiento del capitalismo. Los hechos, sin embargo, son indiscutibles. En Ginebra, la banca adquiere, en el día siguiente al de la Reforma, la importancia que todavía posee. El patriciado tradicional se transforma en oligarquía financiera y la usura se hace la fuente principal de sus réditos. En Inglaterra, la gran burguesía comerciante suplanta a la aristocracia que sólo salva parte de sus privilegios incorporándose al nuevo "orden" económicosocial. ¿Simple coincidencia? No, puesto que la Reforma es la que destruye la sociedad política de la Edad Media que garantizaba la organización comunitaria, aniquila o debilita la autoridad moral de la Iglesia que se oponía desde siglos a la usura, a la libre competencia y a la explotación del hombre por el hombre. La Reforma es la que predica el liberalismo y el individualismo. En el orden religioso, se nos objetará. Pero, a partir del momento en que se admite la autonomía del individuo y su derecho al libre examen en el campo para él más importante, a partir del momento en que se rechazan la jerarquía y los valores de la Iglesia, estrechamente confundidos hasta entonces con el orden comunitario de la sociedad, ¿cómo explicar y hacer admitir que los principios liberales e individualistas valen solamente en el campo espiritual? Y, por otra parte,

¿no se necesita reemplazar la estructura políticosocial que se ha desplomado al mismo tiempo que la organización eclesiástica? Los bienes de la Iglesia pasan a particulares: el nuevo poder tiene que garantizar esta propiedad privada expuesta a los ataques de los defensores del catolicismo. Y, recíprocamente, los nuevos propietarios se hacen los más fieles mantenedores del régimen, y el Estado debe tenerlo en cuenta. Así, la propiedad individual, liberada de las obligaciones del servicio, se convierte en una de las bases de la sociedad protestante. Se atacan el estatuto del clero y, de una manera general, los múltiples complejos de derechos y deberes que determinan la posición y la actitud de cada uno en la sociedad. Hay, por lo tanto, que reemplazar el derecho histórico de las comunidades por un principio nuevo que no puede ser sino individualista y liberal. Nada sorprendente que se lo vaya a buscar en la usanza del comercio, sobre todo cuando se trata de pueblos nutridos de textos bíblicos que presentan a los judíos en continuo regateo con Jehová. El orden del contrato reemplaza el orden de la naturaleza. En el siglo XVIII, pues, la burguesía financiera y comerciante dominaba, ya desde hacía tiempo, en Inglaterra como en Ginebra. Y ¿dónde vemos a los enciclopedistas ir a buscar su inspiración? Primero en Londres. Diderot es tan anglófilo como Voltaire y Montesquieu. Después en Ginebra: Rousseau es hijo de la ciudad de Calvino y recibió allí su primera formación, si nos atrevemos a decirlo así. Se sabe, por otra parte, que las obras de Locke constituyen la fuente inmediata del pensamiento de los "filósofos". Entre la Reforma y la *Enciclopedia*, la filiación es directa.

7. *El trabajo de zapa de los enciclopedistas*

No hay que olvidar, sin embargo, que Locke exponía en sus escritos un estado de cosas existente. Por importante que fuera, su papel se limitaba a extraer los principios de la estructura de la sociedad burguesa. Los enciclopedistas se hallaban en una situación totalmente distinta. Se trataba para ellos no solamente de establecer una doctrina sino también y ante todo de zapar los cimientos del orden tradicional para abrir el camino a los conquistadores del interior. De ahí el extremismo de numerosas posiciones teóricas que no correspondían ni a las aspiraciones de la burguesía, naturalmente moderada, ni siquiera a las intenciones profundas de quienes las tomaban. A menudo se ha dicho, con cierta verosimilitud, que el nuevo reformador más exaltado, Rousseau, no hubiera podido aguantar el espectáculo del Terror. Todo el mundo conoce, además, su famosa contestación a un burgués que se vanagloriaba por haber criado a su hijo según los principios del *Emile*: "Tanto peor para él, Señor, y tanto peor para usted". Y a menudo se ha notado con sorpresa que este teórico de la tábula rasa había puesto sobre cuidado a los polacos, que le pedían un proyecto de constitución, contra la liberación masiva de los siervos y preconizado simplemente que se les abriera una salida para adquirir la libertad como a los burgueses para adquirir la nobleza. Diderot y Voltaire ¿no eran los consejeros —Sorel escribe: los bufones— de Catalina y Federico? Todo eso no es paradójico sino en apariencia. Para destruir el orden existente, había que exagerar la amplitud de la transformación esperada. Ahí también se reconoce el sello de la clase comerciante. En el fondo, los excesos de doctrina y de lenguaje de los "filósofos" no eran sino precauciones de tendero que está esperando un regateo: pedían mucho para obtener algo. Además, hablar de los

enciclopedistas como de un conjunto homogéneo sería tan inexacto como considerar a la burguesía como un bloque compacto. Estaban todos de acuerdo en cuanto a la necesidad de transformar en un sentido liberal la sociedad existente. Pero los fisiócratas eran liberales del tipo que calificaríamos hoy en día como conservador, muy afectos al principio de un Estado autoritario que protegiera su sacrosanta propiedad y Voltaire no era más que un escéptico mientras que Diderot se hacía el radical y Rousseau el anarquista, sin hablar de los utopistas llorones que presentaban a la admiración enternecida de las muchedumbres a los buenos salvajes de América y otra parte, sin otro propósito que el éxito de librería. Pero, en formas diversas y en varios grados, era una misma ideología la que moderados y extremistas difundían en todas las capas de la población.

8. *El liberalismo económico*

No hay que extrañarse de que las nuevas ideas se hayan manifestado primero, y con más vigor, en el campo económico, ya que en él la burguesía encontraba los obstáculos inmediatos a su voluntad de poderío o, más exactamente, al enriquecimiento que condicionaba su eventual acceso al poderío. Las corporaciones, ya lo hemos dicho, tenían en sus manos los mercados. Los esfuerzos para acabar con ellas no podían alcanzarlas sino en un punto: sus privilegios. Convenía ,por lo tanto, presentar éstos como servidumbres, como estorbos nefastos a la vez para el libre desarrollo individual y para la vida económica del país. El Estado mismo practicaba por otro lado cierto dirigismo económico, en particular en el campo del comercio de los cereales cuyo monopolio se había reservado. Ya que este último funcionaba en el marco administrativo del Antiguo Régimen, la provincia, presentaba

el inconveniente real, aunque fácilmente remediable, de una compartimentación siempre molesta y a veces trágica. En cambio, ofrecía la inapreciable ventaja de sustraer a la especulación uno de los alimentos básicos de la población. Para acaparar el comercio de los granos y los beneficios considerables que podía dar precisamente porque se trataba de una mercadería imprescindible, la burguesía llevó una campaña perfectamente orquestada en favor de la libertad de comercio. Fue particularmente el hecho de los fisiócratas, y la famosa fórmula *Laissez faire, laissez passer* es de uno de ellos, Dupont (de Nemours), ése mismo que fundó más tarde, en los Estados Unidos, una fábrica de pólvora que se ha vuelto, en manos de sus descendientes fieles a las teorías del antepasado, el inmenso *trust* que se sabe. Fueron igualmente ellos los que introdujeron en Francia la idea inglesa conocida con el nombre de "ley de la oferta y la demanda", aplicable en su mente no solamente al mercado de las mercancías sino también al del trabajo. La agravaban además por una teoría del valor según la cual todo trabajo de transformación de una materia prima no vale más que la cantidad de productos naturales consumidos por su autor. Encontramos, por lo tanto, en los fisiócratas todas las tesis muy sencillas que, puestas en aplicación, produjeron el régimen capitalista, vale decir, la dominación de la burguesía del dinero merced a la libertad del comercio, con las consecuencias de la especulación, la competencia despiadada y el monopolio privado; y al acaparamiento del producto del trabajo, con la consecuencia de la proletarización de los productores, es decir una situación de la clase obrera mucho peor que la esclavitud y, con más razón, que la servidumbre. En nombre de la libertad individual para comerciar y para producir y de las supuestas leyes naturales en las cuales los fisiócratas la fundaban, la burguesía comerciante, que iba a transformarse cada vez más en burguesía

capitalista, iba a suprimir las libertades históricas de todo el resto de la nación.

9. *Tierra y propiedad*

Este liberalismo económico era, por otra parte, común a las varias escuelas del siglo XVIII y las discusiones que oponían, acerca de puntos de detalle, a fisiócratas y "filósofos" no deben hacernos perder de vista la unidad de sus teorías básicas. Quesnay, Diderot y Rousseau bien podían discutir, a veces ásperamente, acerca de la forma a dar al Estado: todos estaban de acuerdo sobre el principio de la libertad de comercio. También lo estaban sobre el de la defensa de la propiedad privada. Pero mientras que los "filósofos" consideraban la propiedad individual como un derecho natural liso y llano, negando así su función social, los fisiócratas recurrían a lo que llamaríamos una mistificación si estuviéramos seguro de su mala fe. Para ellos, en efecto, la fuente de toda riqueza era la tierra. Todo trabajo ulterior al del suelo no era sino transformación sin aporte nuevo de bienes. De ahí su extraña teoría del impuesto según la cual era ilógico y antinatural tasar un producto varias veces según sus transformaciones o cambios de manos. La única "materia imponible" era el producto neto de la producción agrícola y sólo los propietarios del suelo debían hacer frente a las cargas comunes. Vista a través de las tesis fisiocráticas, la propiedad privada de la tierra ya no aparecía como un derecho sin contrapartida. Era útil para la nación y así recibía su justificación social: se discutiría tanto menos el carácter sagrado que la escuela atribuía a la propiedad individual en general, como lo hará más tarde la *Declaración de los derechos del hombre*. Pero, por otra parte, ya hemos señalado que la teoría del valor que estaba ligada a la tesis del impuesto

único era falsa y hacía *inviable* el sistema. Un utopista ¿hubiera tratado de aplicarlo? La tierra, hasta la venta de los bienes llamados "nacionales", pertenecía a la nobleza, a la Iglesia y a los campesinos, no a la burguesía. Esta, por lo tanto, no hubiera sido alcanzado por la medida, pero, por lo contrario, se hubiera beneficiado con la supresión de todo impuesto sobre las transacciones y las utilidades comerciales e industriales. Se ve claramente cómo la doctrina de los fisiócratas —común, en sus propósitos, con la de los "filósofos"— tendía a favorecer exclusivamente el capital de especulación y explotación a expensas de los recursos tradicionales de la sociedad histórica. Si agregamos que Turgot y algunos otros hicieron campaña en favor de la supresión de las leyes contra la usura —que la "Revolución" abrogará, por supuesto—, el marco estará completo y no tendremos ninguna duda en cuanto a la atribución, en el plano económico, de la paternidad del régimen liberal.

10. *Derecho histórico y derecho comercial*

También a los fisiócratas, más adelantados sobre este punto que el mismo Rousseau, debemos lo que podríamos llamar la individualización de nuestro derecho. Hasta el siglo XVIII, no había duda alguna para nadie de que la sociedad superaba al individuo que dependía de ella, como el todo supera a la parte. Francia estaba compuesta por comunidades de distinta naturaleza y no por individuos. En el seno de dichas comunidades, cada uno tenía el lugar determinado por su función y su valor social. El derecho histórico era, por lo tanto, orgánico. Para los fisiócratas, al contrario, "los ciudadanos tienen derechos, y derechos sagrados para el cuerpo mismo de la sociedad, como lo escribe Turgot; existen independientemente de ella; son sus elemen-

tos necesarios, e ingresan en ella sólo para ponerse, con todos sus derechos, al amparo de estas mismas leyes que aseguran su propiedad y su libertad". Encontramos aquí las bases del liberalismo político tal como los "filósofos" y sobre todo Rousseau lo desarrollarán. Su origen es claro: los fisiócratas trasponen en el orden social el derecho comercial. No hay para ellos comunidades históricas sino solamente individuos quienes, en fechas fijas, se reúnen para comprar y vender sus productos y conservan, al margen de las cláusulas de sus contratos, una completa autonomía. Se lleva tan lejos este "atomismo" social, según la expresión de Sorel, que vemos a nuestros economistas rehusar a las comunidades orgánicas el derecho de propiedad y atacar hasta las fundaciones so pretexto de que sus fundadores no tenían el derecho de encadenar las generaciones venideras y de que los "cuerpos particulares" que las administran no existen por sí mismos sino en función del Estado. Pero, si el papel histórico ya no lo crea, ¿en qué se funda el derecho? Sabemos de dónde procede —el derecho comercial— pero no en qué estriba. Para los fisiócratas, el fundamento del derecho es la propiedad. Fuera de su escuela, nadie dudaba, en el siglo XVIII, aun entre los defensores de las "luces", del origen social de la propiedad. Montesquieu y Rousseau estaban de acuerdo sobre este punto. Por lo contrario, para Quesnay y los suyos, la propiedad no es sino la indispensable garantía del derecho natural de cada individuo a la autoconservación. Pero no hay propiedad que pueda desempeñar eficazmente su papel sin la libertad para hacer uso de ella sin trabas, y el liberalismo es, por lo tanto, el principio rector del derecho público así como del derecho privado. Nadamos en la abstracción pura, y lo menos que se pueda decir es que el razonamiento es algo sospechoso. Hasta sería completamente incomprensible si no tuviéramos en cuenta el pragmatismo de los fisiócratas,

ante todo afectos a defender sus posiciones y sus intereses de clase. Pues, contrariamente a los "filósofos" y a Rousseau, los discípulos de Quesnay admiten generalmente la naturaleza social del hombre y la desigualdad de los individuos. Casi se hacen los realistas, pero solamente en la medida en que la realidad sirve sus propósitos. La teoría del contrato social poco les gusta, pues haría depender la propiedad de la Voluntad General; el igualitarismo los inquieta, pues pone sobre el tapete la repartición de las riquezas. El orden "comercial" de la sociedad asegura, por lo contrario, a la burguesía el libre uso del poderío que dimana de la propiedad del capital.

11. *El contrato social*

Los fisiócratas, ya lo hemos dicho, no representaban sino el ala moderada de la clase ascendente. Eran con respecto a los "filósofos" y sobre todo a Rousseau lo que los socialistas reformistas de nuestros días son con respecto a los comunistas. Poco deseosos de suscitar conmociones políticas que pusieran en peligro sus bienes y sus personas, retrocedían ante un ataque brutal contra los principios fundamentales de la sociedad monárquica. Por otra parte, mostraban demasiado la punta de la oreja al hacer de la propiedad la base a la libertad. La burguesía necesitaba una doctrina que hiciese tábula rasa del orden histórico y suprimiera de modo definitivo todo peligro de sobresalto jurídico por parte de las comunidades profesionales como de la feudalidad. Admitir el origen natural de la sociedad obligaba a aceptar la autonomía del Estado, mientras que quería conquistarlo sin que se pudiera tacharla de usurpadora. El pueblo, en fin, no aspiraba mucho a ver reemplazar la propiedad, ligada a la función social, con que se beneficiaba por una propiedad sin

obligaciones. De ahí la acogida entusiasta dispensada de todas partes a las teorías contractuales que hacían de la sociedad la consecuencia de un trato tácito entre individuos libres e iguales, lo bastante razonables como para darse cuenta de su interés común en asociarse para asegurar su defensa y la de sus bienes. Ni Rousseau ni los "filósofos", por supuesto, inventaron la tesis del contrato social. Se la encuentra íntegramente en Locke, y existen además precedentes históricos. Los puritanos ingleses habían presentado, en 1647, a la asamblea del ejército, un proyecto de declaración que hubieran querido hacer firmar a todos los ciudadanos. Más aún: en 1620, los cuarenta y un jefes de familia llegados a América en el *Mayflower* habían firmado solemnemente un contrato de establecimiento, mientras que, en 1629, el Massachusetts se había fundado en forma de una sociedad por acciones cuya carta se había convertido en constitución de la colonia. Doble fuente protestante y comercial que no nos sorprenderemos encontrar en el origen del *Contrato social* pero que no impide que las sociedades históricas sean anteriores al contrato que viene a veces a sancionar su existencia y su modo de gobierno. El ser humano no cae del cielo: nace de una sociedad formada por su padre y su madre, que no elige. No es libre: depende, durante largos años, de adultos de quienes recibe el cuidado, el alimento y la instrucción. No es igual a sus semejantes: posee caracteres biopsíquicos propios, de los cuales proceden sus posibilidades. Por lo tanto, ¿qué significan la libertad y la igualdad que Rousseau como los "filósofos" le atribuyen en derecho? Y ¿qué es dicho derecho que contradice los hechos? Estamos en la abstracción pura. Estamos también ante la mistificación más desvergonzada. Pues el contrato social existe, en efecto, pero no tiene nada que ver con los orígenes de la sociedad. Como lo escribe Proudhon, que por cierto no tiene nada de

un reaccionario, "el contrato social, según Rousseau, no es otra cosa sino la alianza ofensiva y defensiva de aquellos que poseen contra aquellos que no poseen... Este pacto de odio, monumento de insanable misantropía, esta coalición de los barones de la propiedad, el comercio y la industria contra los desheredados del proletariado, este fermento de guerra social, en fin, es lo que Rousseau, con una jactancia que yo calificaría de infame si creyera en el genio de este hombre, llama contrato social".

12. *El mito de la Voluntad General*

Esta frase tan dura de Proudhon sería incomprensible si no se tuvieran presentes las consecuencias de la filosofía política de Rousseau. La teoría del contrato social ha servido a la oligarquía burguesa para camuflar su dominación tras el mito de la Voluntad General. Pues al mismo tiempo que reducía la sociedad a una simple asociación de tipo comercial, Rousseau la deificaba en sus decisiones. No le bastaba que los ciudadanos supuestos libres dependiesen en realidad, para sus medios de subsistencia, de los dueños del dinero; se necesitaba además que las minorías en vena de rebelión aceptasen su situación de inferioridad y se sometiesen ante los *Diktate* de la mayoría, vale decir de los ya sometidos y, en último análisis, de la clase dirigente. Este mito de la voluntad general, según el cual la mayoría expresa no su opinión sino la decisión infalible de la sociedad misma, ante la cual los disidentes tienen que prosternarse so pena de excluirse de los beneficios del contrato y de sufrir un merecido castigo, es verdaderamente el "opio del pueblo". Difícilmente se entiende, hoy día, cómo hombres de buena fe pudieron admitir tal sustitución de la verdad por el número, sobre todo en un régimen liberal que colocaba necesariamente el número bajo

la dependencia de las potencias del dinero para las cuales el sistema no era sino una fachada cómoda. Ni la mayoría es infalible, ni la sociedad está hecha de los individuos que la componen en un momento determinado: es, por lo contrario, una comunidad histórica que domina a sus miembros de un instante y evoluciona según una intención directriz, ajena a la opinión como a los intereses de un grupo particular, que el Estado representa o debería representar. El sistema del contrato social llega precisamente a la alienación de la comunidad histórica a la minoría de los dueños del capital que actúan por intermedio de la mayoría de los ciudadanos, reducidos por el liberalismo al papel de ilotas y sometidos, por necesidad vital, a la voluntad de la oligarquía dirigente. Los liberales pronuncian el anatema contra los Estados "totalitarios" que expresan lo que podríamos llamar la "voluntad histórica" de las comunidades que dirigen y le sacrifican, en caso de necesidad, una generación. Pero, en nombre de la mística Voluntad General, someten a sus intereses de clase —y sacrifican si les parece útil—, no sólo a los hombres sino también a la misma comunidad histórica. No faltan ejemplos, desde el Terror hasta nuestros días, de tal despotismo liberal por el cual la burguesía asegura o refuerza su dominio sobre la sociedad conquistada y sobre el Estado "ocupado".

13. *Los Derechos del Hombre*

Aquí, estamos en el corazón mismo de la mistificación liberal. El hombre del siglo XVIII, como el hombre de la Edad Media y el hombre de la Antigüedad, estaba integrado en grupos sociales, ellos mismos incorporados orgánicamente en la Comunidad cuyo órgano rector constituía el Estado. Era miembro de una familia que formaba parte de una aldea —o de una ciudad— y dicha aldea formaba parte de una

provincia, y dicha provincia formaba parte de una nación. No escogía su nación, su provincia ni su aldea, como tampoco elegía su familia. Este mismo hombre pertenecía a un grupo profesional asociado con otros grupos semejantes para constituir una corporación. También era miembro de una cofradía religiosa, vinculada con su oficio, de una parroquia, correspondiente a su domicilio, y de la Iglesia a la cual pertenecía su nación. Si, teóricamente, le era factible elegir su oficio y su religión, de hecho su *status* profesional y confesional estaba determinado por la historia de su familia y la de su comarca. ¿Es decir que el hombre del Antiguo Régimen era prisionero de la sociedad que se imponía a él? No, en absoluto. Como lo ha notado muy acertadamente Maurras, después de Hegel, la palabra libertad no tiene sentido sino cuando significa poder. Un hombre es tanto más libre cuanto más puede, y la asociación multiplica sus posibilidades. Pero dicha asociación es tanto más eficaz cuanto menos depende de cambios de humor o de fantasías individuales. Aislado, el recién nacido ni siquiera puede vivir por sí solo. No es libre de vivir, vale decir de realizar las posibilidades naturales que posee, sino en la medida en que depende del grupo de seres esencialmente desiguales que constituye la familia. Asimismo, el proletario de hoy no es libre de comer sino en la medida en que depende de la empresa que le paga un salario y de esta asociación profesional, bien incompleta sin embargo, que constituye el sindicato merced al cual los efectos de la explotación capitalista son parcialmente atenuados: empresa y sindicato muy poco satisfactorios si se los compara con el taller y la corporación de la era precapitalista. El hombre del antiguo régimen poseía, por lo tanto, sus libertades, vale decir los poderes correspondientes a su ser individual y social. Pero henos aquí con que los enciclopedistas rompen la unidad de este hombre concreto. Lo despojan de su ori-

gen familiar, de su oficio, de su nacionalidad y de su religión. Lo transforman en un esquema de hombre, en un individuo teórico y abstracto sin contacto con la realidad de la vida social. Aun esto es demasiado para ellos. No quieren considerar sino al individuo, a este hombre de quien Maistre decía muy justamente no haberlo encontrado nunca de ninguna parte. Después, en fin libres de las libertades que protegían al hombre y multiplicaban sus posibilidades personales, legislan en función del Hombre abstracto, de dicho Hombre inexistente que no puede reaccionar. Asimismo, rehusan considerar las comunidades sociales de toda índole de las cuales el hombre real forma parte naturalmente: el Hombre no puede vivir sino en una Sociedad tan abstracta como él. Entonces, los enciclopedistas legislan en función de dicha Sociedad impotente, como el Hombre, para reaccionar en la misma medida de su irrealidad. Las libertades naturales desaparecen para dejar lugar a una Libertad de la cual la Sociedad es a la vez juez y garante. Asimismo la desigualdad, merced a la cual el recién nacido puede vivir, el ciudadano está protegido, y el obrero produce, deja lugar a una Igualdad tanto más inatacable cuanto que es abstracta e inalcanzable. En nombre de los Derechos del Hombre, se suprimirán despiadadamente los derechos naturales e históricos del hombre concreto, se disociarán las comunidades tradicionales y se prohibirán las asociaciones. Ya no quedarán sino dos factores en presencia: el Estado "ocupado" por la burguesía y el individuo aislado, vale decir, de hecho, el capitalista protegido por el Estado y el productor indefenso, ambos igualmente Libres; o sea, según la famosa fórmula de Julio Guesde, "el zorro libre en el gallinero libre". Se conocen las consecuencias.

14. *La "Naturaleza" y el orden natural*

Lo que parece más extraño al sociólogo de hoy que empieza el estudio del pensamiento de los enciclopedistas es sin duda alguna su perpetuo recurso a la Naturaleza. Para ellos, la Sociedad está gobernada por leyes naturales inviolables que forman parte del plan de la Creación (o del sistema del universo) y que conviene conocer para obedecerles: fórmula que Aristóteles y Maurras suscribirían de buena gana. Por lo tanto, parecería lógico buscar en la historia cuáles son los regímenes y las leyes conformes a la naturaleza del hombre que han permitido a las sociedades desarrollarse según su finalidad propia. Pero tal no es el camino que siguen los fisiócratas, los "filósofos" ni, por supuesto, Rousseau. La Sociedad, no lo olvidemos, no es, para ellos, sino un conglomerado de individuos. La Naturaleza infalible sólo puede manifestarse, por consiguiente, en cada individuo o, más precisamente, en su "conciencia pura e iluminada" como escribe el fisiócrata Turgot en una sentencia que se creería tomada prestada a Rousseau. La conciencia pura es la conciencia instintiva de quien no ha sufrido la influencia de la civilización: la conciencia del salvaje. No existe más que en los primitivos. Los europeos, y tanto más cuanto más han sido alcanzados por el descaecimiento social, deben iluminar su conciencia por el uso de la razón merced a la cual podrán hallar otra vez la Naturaleza. Nada sorprendente, por lo tanto, que dicha Naturaleza infalible que se manifiesta en mayor o menor medida en la conciencia individual no tenga mucha relación con el orden natural de la sociedad, nada sorprendente que lo contradiga generalmente. En el siglo XVIII, innumerables son las obras consagradas a la apología de la vida salvaje, que oponen sistemáticamente sus cualidades a los vicios de la vida civilizada. Viajeros y misioneros libera-

les rivalizan de admiración para con los buenos indios exentos de todos los defectos, nacidos libres, iguales e independientes, desprovistos de ambiciones e intereses y "sin deberes ni asuntos" como escribe Bougainville de los indios de la Tierra del Fuego ¡modelos de vida social, como se sabe! "La Libertad de que gozan, dice el P. Charlevoix de los indígenas de Nueva Francia, es para ellos una gran compensación por las comodidades de las cuales están privados. Lo que vemos cada día en algunos mendigos profesionales y en varias personas del campo nos suministra una prueba sensible de que se puede ser feliz en el seno de la indigencia. Los salvajes lo son todavía más realmente... porque están en posesión del más precioso don de la Naturaleza...". Perfectos y felices por libres: ¿quién no quisiera imitar a los iroqueses? Si se dan un poco a la pederastía, el excelente padre no puede evidentemente sino deplorarlo, pero Diderot no vacila en escribir que, después de todo, no hay ninguna razón para privarse del placer so pretexto de que está desprovisto de utilidad. ¡Extraña Naturaleza!

15. *La antífisis del siglo dieciocho*

Así como en nombre de la Libertad los enciclopedistas niegan las libertades esenciales al hombre, atacan en nombre de la Naturaleza el orden natural de la sociedad. Pero, cosa notable, las libertades que niegan son las que oponen su barrera milenaria al asalto de la oligarquía burguesa, y el orden social natural que desvirtúan es el que da su solidez a la estructura del Estado que se trata para ella de conquistar. ¿Coincidencia? No, puesto que tenemos la prueba, por las confesiones que dejaron escapar, de que algunos "filósofos" se daban perfectamente cuenta de la mistificación en la cual colaboraban. Así, Diderot no vacila en hacer una distinción en-

tre el Hombre abstracto y el hombre real y en reconocer que sólo el primero goza de la Libertad. D'Holbach sabiamente discrimina al pueblo del populacho y condena la Igualdad como la democracia, mientras que el mismo Rousseau, ya lo hemos visto, recomienda al rey de Polonia, en lugar de mandarle el *Contrato Social*, que no libere a los siervos, y Condorcet, más tarde, siguiendo en ello el ejemplo de sus queridos norteamericanos, descartará de la vida política a los "ciudadanos pasivos", vale decir a los no propietarios. Asimismo los enciclopedistas confiesan, en tal o cual oportunidad, la antífisis de sus concepciones: "el hombre, al nacer —escribe Diderot— encuentra a un enemigo... Este enemigo es la naturaleza, y la lucha del hombre contra la naturaleza es el primer principio de la sociedad". La sociedad tal como la concibe nuestro "filósofo" no es, por lo tanto, natural, no resulta de las leyes del universo y, por lo contrario, se alza en contra de ellas. El naturalismo contradice, por consiguiente, la naturaleza real como la sociedad individualista, el orden natural. ¿Qué necesitamos más que dicha confesión? Sin duda la comprobación de que el método empírico por el cual los enciclopedistas pretenden descubrir su naturaleza no es sino un trampantojo. Pocos escritores más que ellos han puesto en valor el método experimental y burlado a los hacedores de sistemas. Los laboratorios estaban de moda y la "filosofía" no quería ser una disciplina distinta de las otras. Todo sistema "se derrumba a medida que se lo edifica —escribe Helvétius—, si no estriba sobre la base inquebrantable de los hechos y de la experiencia". Y d'Holbach: "En todas sus búsquedas, el hombre debe recurrir a la física y a la experiencia". Pero cuando se trata de establecer una "política natural" —es éste el título de una de las obras principales de d'Holbach— los enciclopedistas se apoyan, en lugar de acudir a la experiencia, sobre testimonios

más o menos bien interpretados y siempre tendenciosos que viajeros incompetentes traen de sus expediciones al Caribe o a Tahití: ¿Error de información? Se lo podría creer y, sin duda, sería exacto en lo que atañe a algunos. Pero Rousseau, cuya relativa franqueza a veces nos resulta útil, no siempre disimula el carácter muy especial de su método: "Empecemos por descartar todos los hechos —escribe en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*—, pues nada tienen que ver en la cuestión [de la ley natural]. No hay que tomar las búsquedas que se pueden emprender sobre este tema por verdades históricas sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más adecuados para iluminar la naturaleza de las cosas que para enseñar su verdadero origen y semejantes a los que hacen cada día nuestros físicos acerca de la formación del mundo". Es reconocer sin ambajes que todas las indianadas, muy lejos de ser la experiencia de que se saca la ley por inducción, tienen por única razón de ser apuntalar fantasías, o sea, en estilo "científico", razonamientos hipotéticos y condicionales... Se nos podrá contestar que la curiosa concepción que tiene Rousseau de la búsqueda política, así como, por otra parte, de la física, no impide que otros —en este caso los "filósofos"— hayan fundado su doctrina en la observación. Desgraciadamente, además del texto de Diderot que citamos más arriba, y no es el único en este sentido, queda que todos los enciclopedistas, a cualquier grupo que pertenezcan y cualquiera sea el método que pretendan emplear, llegan a las mismas conclusiones erróneas y que todos se apoyan sobre una Naturaleza ideal sin ninguna relación con la realidad tal como la experiencia nos la revela; Naturaleza que no es sino el primero de los mitos que la *Enciclopedia* difunde y que van, durante casi dos siglos, a crear en el orden político una tan nefasta confusión en las mentes.

16. *Los mitos y las palabras*

Un mito social no tiene valor en sí. Es un complejo de imágenes que representa y expresa tan bien una realidad profunda como una *nuée*. Hemos visto que el mito de la Naturaleza marcaba el sumo de la antífisis enciclopedista. También constituye la causa y el fundamento de toda la mitología de la época. Ya que, en efecto, la Naturaleza es una especie de Idea platónica cuyo conocimiento los hechos no pueden sino turbar, los métodos empíricos de observación no tienen sobre ella ninguna eficacia. A la abstracción del objeto debe corresponder la abstracción del conocimiento y de su instrumento. Del mito de la Naturaleza nace, por lo tanto, el mito de la Razón: no la razón sólida y necesaria por la cual la mente progresa lógicamente en lo real, sino una Razón sofística que no representa más que un verbalismo idealista y declamatorio. Y estas palabras constituyen otros tantos mitos nuevos que la burguesía usa como caballos de Troya contra la sociedad del Antiguo Régimen. Mitos humanitarios en primer lugar: la Humanidad, la Fraternidad, la Tolerancia zapan la realidad social —y por eso mismo, política— del orden tradicional. La familia, la aldea, la provincia y la nación parecen poca cosa al lado de la Humanidad. Pero los deberes para con los grupos naturales de los cuales uno forma parte y se siente parte son precisos e imperativos. ¿Mientras que la Humanidad? ¿Dónde está? ¿Quién la representa? Un ideal ambiguo substituye las comunidades organizadas: la sociedad se descompone. La Fraternidad reemplaza y contradice la jerarquía; destruye además la noción de servicio que constituía el principio básico de la sociedad histórica. La Tolerancia elimina del pensamiento como de la acción la preocupación por la verdad: el hombre y la idea valen sólo por el hecho de ser hombre e idea, independiente-

mente de sus cualidades. De ahí dimanan la Igualdad y la Libertad, mitos propiamente políticos: el hombre vale en cuanto Hombre, abstracto y despersonalizado; es libre de sus actos ya que sus actos son indiferentes y puesto que no existe ninguna escala de valores que permita juzgarlos. Ya hemos mostrado qué infraestructura económica disimulan estas "luces". Hasta los mitos racionalistas encubren una intención de clase: la Ciencia no es, para los enciclopedistas, sino vulgarización que parece destinada a dar al capitalista los pocos conocimientos que le son necesarios para fiscalizar el trabajo de los productores especializados, pero no por eso deja de dar una apariencia positiva a cada una de sus decisiones interesadas; la Virtud utilitarista viene a tiempo limitar la anarquía liberal, sin negar, no obstante, sus principios ni repudiar el individualismo igualitario; el Progreso, en fin, forma nueva del viejo mito mesiánico, anuncia y pretende demostrar el próximo advenimiento de una Edad de Oro que se confunde con el reinado de la burguesía. Tal fue la obra teórica del "siglo de las luces". Su obra práctica está presente en todas las mentes. Merced a la *Enciclopedia*, la clase burguesa tomó conciencia de sí misma y de sus posibilidades. Fue provista de una doctrina y de una mitología. Menos de cuarenta años después del *prospectus*, estará en el poder.

II

LA CONTRAENCICLOPEDIA CONTEMPORÁNEA: MAURRAS Y SOREL

1. *Charles Maurras, su obra y su papel*

Pocos hombres se presentan a nosotros con aspecto tan multiforme como Charles Maurras. Prosista, la literatura francesa le debe algunas de sus páginas más hermosas. Poeta, lleva uno de los dos o tres grandes nombres del renacimiento contemporáneo del clasicismo, y sus versos ya han encontrado un lugar de elección en las antologías. En sus cuentos, expresa con un arte supremo una concepción de la vida que bastaría para merecerle el título de filósofo. En sus ensayos, el amor, el orden, la razón y la muerte son los temas favoritos no de ensueños idealistas sino de brillantes buceos en lo real. Y ¿dónde encontrar sino en su obra una crítica tan precisa y sangrienta del romanticismo en todas sus formas? ¡Y hénos con que la prensa francesa nos anuncia que este anciano de 84 años acaba de escribir, en su sombría cárcel de Clairvaux, una novela "mágica, moral y policial"! [1]. El teatro es, según creemos, el único modo de expresión que no lo haya tentado. Sin embargo, tal considerable creación literaria sólo constituye uno de los aspectos de la obra de

[1] *Le Mont de Saturne*, Ed. des Quatre Jeudis, París 1950.

Maurras, y no el más importante a pesar de todo. Un año de cárcel bajo el gobierno del Frente Popular y seis bajo el de la Resistencia [2] son el precio que ha pagado, y sigue pagando, por sus cincuenta años de periodismo político, sus cincuenta años de cotidianos ataques contra el liberalismo, durante los cuales ha edificado paulatinamente, en contacto con los hechos y con los hombres, el poderoso edificio de su doctrina [3]. Por cierto, se puede lamentar que el hombre de acción que es no se haya mostrado siempre a la altura del filósofo político. Se puede lamentar también, en otro orden de ideas, que las necesidades de la lucha constante no le hayan permitido escribir sino una única exposición sistemática de su pensamiento, *La Politique Naturelle* [4], que ya encuentra su lugar al lado de la *Política* de Aristóteles y del *Príncipe* de Maquiavelo. Pero, con todo, la obra política de Maurras es, sin duda alguna, con la de Marx y Sorel, la única que ha tenido una influencia decisiva sobre la evolución del mundo contemporáneo, la única que nos suministra una base sólida para la sustitución del sistema liberal por un orden social natural. ¿Cómo no pensar en los Enciclopedistas, escritores, periodistas, críticos y políticos, también ellos? La comparación es tanto más atrayente cuanto que todo el pensamiento maurrasiano está levantado precisamente contra las teorías de las "Luces" y sus consecuencias en el curso de los ciento cincuenta últimos años. Por eso no hay que asombrarse de que a menudo se haya calificado de Contraenciclo-

[2] Maurras fue condenado a prisión perpetua por un tribunal de excepción en enero de 1945.

[3] Lo esencial de sus artículos cotidianos fue reunido en el *Dictionnaire Politique et Critique*, Ed. Arthème Fayard, París 1938, obra que constituye para el sociólogo como para el político un incomparable instrumento de trabajo.

[4] Publicada en *Mes Idées Politiques*, Fayard, París 1937.

pedía a la obra de Maurras. La idea no es nueva: ya en 1900, Henri Vaugeois, que iba a ser el fundador de *L'Action Française* (el periódico, no el movimiento), contestaba a la *Encuesta sobre la Monarquía:* "Tengo curiosidad por saber si este enorme poderío de la prensa valdrá para divulgar y vulgarizar pensamientos sólidos como ha valido para difundir vagos sentimentalismos o violentas mentiras: si fuera así... veríamos empezar otra vez... casi en sentido inverso, la maravillosa campaña de los Enciclopedistas" [5]. Si bien escéptico todavía, Vaugeois veía claro. Se puede decir que, desde el origen, la idea de una Contraenciclopedia ha dominado el largo y penoso trabajo de Charles Maurras.

2. *Los valores maurrasianos*

No nos sería posible entender plenamente la obra del sabio de Martigues si no dijéramos algunas palabras acerca de su filosofía. Precisemos: no se trata aquí de la técnica intelectual de los creadores de grandes sistemas del mundo, de sus comentaristas y de sus historiadores —Maurras es más bien rebelde a tal forma de pensamiento— sino de la filosofía de los Sabios, si se nos perdona el pleonasmo, no contradictoria con la otra, por supuesto, que los conduce a elaborar su concepción de la vida y a establecer así su propia escala de valores. No había aún problema de política, en 1895, cuando apareció el primer libro de Maurras, colección de cuentos filosóficos [6] por los cuales el autor esperaba demostrar que "la Reflexión, la Regla, el Cálculo viven en la naturaleza de una vida necesaria como el Placer y el Amor" [7].

[5] *Enquête sur la Monarchie,* Ed. Nouvelle Librairie Nationale, París 1909.

[6] *Le Chemin de Paradis,* Ed. de Broccard, París, 1895.

[7] Ibid., prefacio.

Contra el sentimentalismo romántico, contra el culto de la debilidad y la religión del dolor, contra el individualismo anárquico y contra "este deseo de llevar toda vida humana al paroxismo" [8], Maurras enseñaba en mitos ingeniosos el valor de la fuerza y la armonía, de la jerarquía y el servicio. Hay hombres hechos para mandar y otros que son esclavos por naturaleza. ¿Por qué tratar de invertir el orden necesario?: "El humano desprecio debería alcanzar a cualquiera haga brotar la primera concupiscencia en el cerebro o en las entrañas de un instintivo, a cualquiera disminuya el venerable privilegio que tienen a veces estos benditos de morir sin haber vivido" [9]. Vivir pertenece a los fuertes. A menudo y con razón se ha pronunciado el nombre de Nietzsche a propósito de este aspecto del pensamiento maurrasiano. No porque haya que notar una influencia cualquiera: Maurras ha precisado que no había leído nada todavía del padre de Zaratustra en la época del *Chemin de Paradis*. Pero la concordancia existe, indudable, en la crítica como en la afirmación. No por eso, sin embargo, las diferencias dejan de ser sensibles y esenciales. A la mística nietzscheana, Maurras opone la razón, no la razón racional, si nos atrevemos a decirlo así, sino la razón razonable. Al superhombre, opone el hombre completo y armonioso; al héroe aislado, al jefe integrado en la comunidad que dirige. Ya el *Chemin de Paradis*, tanto por su prefacio como por el magnífico cuento de los *Serviteurs*, anuncia el Maurras político: "No oiréis por ninguna parte ensalzar la unidad de las conciencias, esta excelente condición de la prosperidad pública y del orden privado, salvaguardia de los débiles, defensa de los inquietos, fuerte disciplina de los fuertes y que bien merecía que se la

[8] Ibid.
[9] Ibid.

pagara de vez en cuando con algunas lágrimas acompañadas de gritos, y hasta de un poco de sangre vertida" [10]. ¿No constituye esta frase, en sí misma, una pequeña Contraenciclopedia?

3. *Las bases de la política maurrasiana*

No vayamos a creer, no obstante, que Maurras va a edificar su doctrina sólo sobre la base de la filosofía y de la observación. Es cierto que el liberalismo nacido de la *Enciclopedia* —surgida ella misma de la voluntad de poderío de la clase burguesa— impera sobre todo el siglo XIX, a través de todos los regímenes. Pero en el orden teórico no han faltado los críticos. Maurras siempre se ha complacido en rendir homenaje a estos predecesores a los cuales tanto debe. Maistre, Bonald, Balzac, Le Play, Comte, Taine, Fustel de Coulanges y Renan prepararon el trabajo de Maurras, cada uno en su orden. Pero el único hecho de citar estos nombres, cualquiera sea su autoridad, nos enseña el abismo que separa a Maurras de sus precursores. Maistre y Bonald, aunque se encuentra en ellos un realismo indiscutible, mezclan indebidamente política y teología y se apegan demasiado estrechamente a una tradición magnífica pero históricamente superada. Balzac no es un político, si bien sus novelas constituyen una incomparable crítica de la dominación burguesa y del sistema liberal enfrentado con la vida de cada día. Le Play suministró a Maurras su método inductivo, el único valedero si se quiere elevar la política a la altura de una ciencia, pero su moralismo decepcionante lo liga estrechamente al régimen que combate. Comte estableció una estática social de gran valor, pero lo hizo por un método deduc-

[10] Ibid.

tivo a partir de principios —el Orden, el Amor, el Progreso— que tenemos, a pesar de él, que llamar metafísicos. Taine y Fustel de Coulanges restablecieron la verdad en cuanto a las instituciones de la antigua Francia, mas sólo hicieron obra de historiadores. En fin, el Renan de la *Réforme Intellectuelle et Morale de la France*, la más profunda crítica del sistema liberal que haya sido escrita en el siglo XIX, está muy lejos, sin embargo, de todo propósito doctrinal. Hubiéramos debido, para ser completos, mencionar a Blanc de Saint Bonnet y sobre todo a Gobineau, pero Maurras no conoció al primero sino mucho más tarde, y sospechamos, a juzgar por los contrasentidos que contienen las pocas referencias que hace de él, que nunca ha leído al segundo. De todos modos, queda el hecho de que Maurras encontró en sus predecesores un material considerable pero que había que depurar cuidadosamente; innumerables datos valederos pero cuya síntesis quedaba por hacer. Por cierto, Maurras ha sufrido influencias; por cierto hay semejanzas entre su obra y la de Bonald o de Comte. Pero antes que él, no había sino autores más o menos conocidos y más o menos seguidos. Con él, tenemos una doctrina homogénea y poderosa que no sólo constituye una renovación de la política, sino que también actúa sobre lo real. El liberalismo se reía de Comte y de Le Play: ha recibido de Maurras, y de algunos otros, golpes de los cuales no se repondrá.

4. *La anarquía liberal*

El "Affaire Dreyfus" es la que lanzó a Maurras en la política y lo obligó a pensar de nuevo la sociedad. "La crisis de 1899 incluía una acusación formidable. Habíamos debido tocar con la mano la impotencia del régimen [liberal] para defender seriamente contra sus propias fuerzas los secretos

del Estado, las sentencias de la justicia y los servicios superiores del Ejército", escribe Maurras [11]. Pasada la crisis, ¿se repondría el orden? Nada de eso. Las persecuciones religiosas se desencadenaron. Delcassé, ministro de Relaciones Exteriores, tuvo que dejar el cargo ante el pedido amenazador de Guillermo II. La armada pasaba del segundo lugar al cuarto. La tropa disparaba contra los huelguistas. Parecía que Francia estuviera en vías de disolución. Falta de fuerza y de continuidad en la dirección política del país, dominio de las oligarquías antinacionales, imperio del Dinero, tales eran las consecuencias de las *nuées* liberales nacidas de la *Enciclopedia*, las que hacían olvidar o despreciar los datos reales de la Comunidad y las exigencias de un Estado eficaz. ¿Había que aceptar la decadencia como un hecho consumado? No, contesta Maurras. Poco "accesible al pensamiento de la muerte de todo un pueblo, la más reciente generación empezará por preguntarse cuál es la causa precisa que disuelve una sociedad cuyos miembros no son disolutos, sino que se sienten, al contrario, llenos de vigor y rebosan de vida. Siempre estaremos a tiempo para poner al país en tela de juicio. Antes de acusarlo, conviene por lo menos examinar su gobierno. Por lo tanto, la cuestión constitucional se plantea" [12]. Y Maurras descubre la responsabilidad de las instituciones liberales y cita [13] una página admirable de Renan: "Conservando solamente una única desigualdad, la de la fortuna; dejando de pie sólo a un gigante, el Estado, y a 25 millones de enanos; creando un centro poderoso, París, en medio de un desierto intelectual, la provincia; transformando en administraciones todos nuestros servicios públicos. . .; la Revolución (la sub-

[11] *Enquête sur la Monarchie*, introducción de 1909.

[12] Ibid.

[13] Ibid.

versión de 1789) ha creado una nación cuyo porvenir es poco seguro, una nación donde sólo la riqueza tiene valor, donde la nobleza no puede sino decaer. Un código de leyes que parece haber sido hecho para un ciudadano ideal, nacido expósito y que muriera soltero no puede engendrar sino debilidad y flaqueza... Con su concepción mezquina de la familia y de la propiedad, los que liquidaron tan lamentablemente la bancarrota de la Revolución, en los últimos años del siglo XVIII, prepararon un mundo de pigmeos y de revoltosos". Las instituciones, nacidas de los principios de la *Enciclopedia*, por tanto son culpables. Habrá que destruirlas y reemplazarlas. La acción política contrarrevolucionaria (conservamos el vocabulario maurrasiano aunque nos parezca, sobre este punto, poco exacto) resulta por consiguiente indispensable. Pero no se puede destruir sin saber lo que se va a instaurar o restaurar.

5. *La política realista*

Si bien se encontraban blasfemos y profanadores, la mitología enciclopedista subsistía aún a principios de nuestro siglo, con todo su poderío pseudo místico. Se "creía" en la Libertad y en la Igualdad como se cree en Dios. Se trataba por consiguiente, para Maurras, primero de negarse a entrar en el sistema, de rechazar los dogmas liberales y de derrocar los falsos dioses; y después, partiendo de esta tábula rasa ideológica, pero apoyándose sólidamente en los datos de la historia y la observación, de determinar las condiciones de la prosperidad social. Uno de los primeros discípulos de Maurras, Lucien Moreau, plantea así el problema: "Teóricos naturalistas [vale decir —nota Maurras—, observadores de la naturaleza y no optimistas a lo Rousseau], sin desdeñar la idea de justicia y dejándola en su lugar y en su rango, le

asignarían no obstante por cimientos y substrato las dos ideas de utilidad y de conveniencia. *¿Qué es lo que conviene a la prosperidad y a la subsistencia de un grupo social dado?* Esta es la pregunta que se formularán teóricos naturalistas y científicos. No dicen: ¿Cómo realizar en el Estado tal o cual derecho del hombre o del ciudadano?" [14]. Pues, dice Maurras, el mal es evidente: "Amiel conoció y describió la enfermedad de un alma en la cual la fuerza y la vivacidad de la crítica, la constancia y la resolución del contralor, precediendo la vida y la acción, habían disminuido el poder de actuar y de vivir. La enfermedad liberal y parlamentaria es la enfermedad de Amiel extendida al cuerpo todo de un Estado" [15]. Por el mismo hecho de su debilitamiento, el Estado liberal llega a temer todas las comunidades intermedias que no dependen directamente de él: comunidades profesionales y confesionales, provincias y municipios son destruidos o domesticados de tal modo que el Estado sin fuerza no tenga debajo de él sino una masa informe de ciudadanos aislados. La política realista comprueba, por lo tanto, las causas del mal: debilitamiento del Estado, y debilitamiento por el Estado de las comunidades organizadas. Si se quiere "reaccionar hasta la salud" [16], hay ante todo que transformar el Estado y primero conquistarlo. De ahí la necesidad de un gran movimiento de ideas y de fuerzas, constituido sobre la base de una sólida doctrina política. Es éste el viejo método de los Enciclopedistas: ya la historia ha probado su eficacia.

[14] Citado por Maurras, *Enquête sur la Monarchie,* introducción de 1909.

[15] *Les Monod peints par eux-mêmes,* Action Française (revista), 1° de enero de 1900.

[16] *Trois Idées Politique,* Ed. Champion, París, 1808.

6. *Primero lo político*

Ya que el Estado político constituye el único medio de transformación de la estructura social y puesto que la conquista del Estado exige la formación de un movimiento político, es evidentemente indispensable poner los bueyes ante el arado y actuar políticamente antes de soñar con las modificaciones morales o económicas de la sociedad. De ahí el *politique d'abord* de Maurras. Hay pocas fórmulas que hayan sido peor comprendidas y más distorsionadas, con más o menos mala fe. Maritain, que se ha hecho un verdadero oficio de la solicitación de los textos de Maurras —así como, además, de los de Santo Tomás— no ha dejado de lanzarse sobre ella [17]. Su autor, sin embargo, no podía ser más explícito que precisando, como cien veces lo ha hecho, que se trata de una prioridad y no de una primacía de lo político. "Cuando decimos *primero lo político*, decimos: la política en primer lugar, en primer lugar en el orden del tiempo, no en absoluto en el orden de la dignidad. Vale decir que la carretera debe ser tomada antes de llegar a su punto *terminus*; la flecha y el arco serán asidos antes de alcanzar el blanco; el medio de acción precederá el centro de destino" [18]. Es ésta, por consiguiente, una cuestión de método, no de valía. Nunca Maurras ha endiosado el Estado, nunca le ha subordinado la nación, antes al contrario. Pero el Estado es, para él, el instrumento de la prosperidad comunitaria, y no se puede actuar sobre el Estado y, por el Estado, sobre la sociedad sino mediante la acción política. Vale decir que la Comunidad, con sus datos y sus valores espirituales, morales, económicos, etc., es la razón de ser del Estado y, por consiguiente,

[17] En particular en *Primacía de lo Espiritual.*
[18] *Mes Idées Politiques.*

de la política. Maurras contesta muy claramente a una obpeción formulada por un socialista: "Me hubiera parecido poco correcto arreglar el orden público según hipótesis relativas a transformaciones [económicas] que necesitan del orden público para realizarse útilmente" [19]. Y lo que es cierto en cuanto a lo económico no lo es menos con respecto a todos los elementos de la vida social que no pueden subsistir sino en la medida en que subsisten la sociedad misma y, por lo tanto, el Estado que es la condición de su ser y su permanencia.

7. *El empirismo organizador*

Esto sentado, Maurras ¿levantará un hermoso sistema idealista, una especie de *Utopía* o de *Leviathan* que precise *in abstracto* las instituciones perfectas que restaurarán el Estado y salvarán la nación, una *República* platónica que satisfaga plenamente la razón? El idealismo es tan extraño al pensamiento maurrasiano como el moralismo o el economicismo. No parte de ningún *a priori*. Su política es esencialmente experimental. De ahí el nombre de empirismo organizador dado por él a su método: "El examen de los hechos sociales naturales y el análisis de la historia política conducen a cierto número de verdades certeras, el pasado las establece, la psicología las explica y el curso ulterior de los acontecimientos contemporáneos las confirma y las reconoce; mediante alguna atención y con alguna seriedad, no se necesita un arte muy sutil para aplicar correctamente estas ideas sacadas de la experiencia y que los hechos nuevos de una experiencia posterior tienen la mayor probabilidad de verificar. En este caso, la deducción es la continuación

[19] *Enquête sur la Monarchie*, introducción de 1909.

natural de inducciones bien hechas"[20]. Estamos aquí en las antípodas de la "conciencia pura e ilustrada" del individuo, en la cual se manifiestan, según los Enciclopedistas, las leyes de la Naturaleza. Para Maurras, las leyes políticas no son ideas platónicas que se puedan captar por intuición —como la sociedad no es una hipóstasis que baste contemplar para conocerla— y tampoco, por supuesto, textos regularmente votados, sino constantes de la historia que se descubren "en el secreto de la naturaleza de los lugares, de los tiempos y de los Estados... Consisten en nexos constantes y tales que, dado el antecedente, uno puede estar seguro de ver aparecer la consecuencia"[21]. "Si bien las tesis de derecho mucho han variado —escribe aún Maurras—, el resultado de la experiencia histórica es constante. Defino la función por el resultado. Hago el censo de las eras de prosperidad nacional, cuando el efecto feliz demostró el carácter beneficioso de la causa, y también de las horas de crisis cuando todo fue puesto otra vez sobre el tapete. Esto me sirve de contraprueba. Pero la prueba descansa en la serie de los testimonios orgánicos y positivos"[22].

8. *La política natural*

Para que la política pueda ser objeto de ciencia y para que sea posible, por tanto, aplicarle el método inductivo, hace falta, naturalmente, que la sociedad no sea la consecuencia de actos voluntarios tales como el contrato, de convenciones arbitrarias sin relaciones sociales de causalidad. "El postulado de la ciencia política es que las sociedades sean

[20] *Mes Idées Politiques.*
[21] Ibid.
[22] *Enquête sur la Monarchie*, introducción de 1909.

hechos de naturaleza y de necesidad"[23], que la ley sea una relación que dimane de la naturaleza de las cosas, según la definición de Montesquieu, y no una fantasía individual o colectiva. Pero ¿se trata realmente de un postulado? Se nos permitirá dudar puesto que la proposición es lógicamente demostrable a partir de la necesidad biológica de la familia. No creemos que Maurras haya captado este dato de la sociedad natural. Le basta, sin embargo, comprobar la constante de la vida social y la imposibilidad para el niño de vivir lejos de los cuidados gratuitos de un grupo. "El pollito rompe su cáscara y empieza a correr. Poca cosa le falta para gritar: «soy libre...». Pero ¿el pequeño hombre?"[24]. Hay que criarlo, educarlo y civilizarlo. No sobrevive ni se vuelve hombre sino merced a la "desigualdad protectora" de la familia. ¿Se puede imaginar una sociedad de recién nacidos iguales? No se puede "admirar lo bastante —escribe Maurras—, este espectáculo de autoridad pura, este paisaje de jerarquía absolutamente nítido"[25]. ¿Qué valen entonces los ensueños de los enciclopedistas según los cuales el comienzo de la sociedad humana fue el fruto de un contrato entre hombres adultos, conscientes, libres e iguales? Los "inmortales principios" no son sino el producto de la imaginación delirante de ideólogos. En realidad, el niño sólo crece en virtud del carácter *físico* de la sociedad que lo acoge. La lucha por la vida puede surgir, pero necesariamente después de la solidaridad humana necesaria para su existencia misma. Lo cual no significa que la asociación contractual sea una mera ilusión sino solamente que constituye un perfeccionamiento voluntario de un hecho natural

23 *Mes Idées Politiques.*
24 *La Politique Naturelle.*
25 Ibid.

anterior. Pues hay dos maneras de organizar y dirigir la sociedad: ir en el sentido de la naturaleza y apoyarse en ella, o "reconstruir el mundo sobre la punta de una pirámide de voluntades desinteresadas" [26]. Los esfuerzos más seguidos en este último sentido no podrán llegar sino a perturbar las realidades naturales. Nada "hará jamás que sea posible al pequeño hombre elegir a su papá y su mamá, ni que su libertad, tan soberana como sea, pueda elegir el sitio de su cuna. Este punto todo lo arregla. Ni Kant ni Platón lo cambiarán" [27]. Por lo tanto, existe un orden social conforme a la naturaleza política del hombre. Subsiste debajo del fárrago panjurista con el cual lo han tapado los ideólogos. Se trata de encontrarlo otra vez.

9. *La sociedad y el individuo*

Del origen social del ser humano deriva lógicamente la primacía de la sociedad sobre el individuo. El empirismo organizador, decía Lucien Moreau, "enseña que el orden de las sociedades, de cualquiera manera que se lo obtenga, importa más que las libertades de las personas, ya que aquello es el fundamento de esto". Sabemos, por otra parte, desde Aristóteles, que el todo es superior a la parte. ¡Comprobación escandalosa para los liberales! Y es lógico, ya que para ellos la sociedad nace de la voluntad individual libre —o aun, como lo dice Maritain, liberal vergonzante, de la naturaleza y del *consensus* popular— y puesto que el contrato que la funda total o parcialmente puede ser roto por un nuevo acto de la misma voluntad soberana. Pero hay que darse cuenta de las consecuencias de la tesis enciclopedista: si se admite la

[26] Ibid.
[27] Ibid.

teoría de la Voluntad General, se llega al despotismo sin freno de la mayoría; si se la rechaza, a la anarquía total. Y de hecho, la sociedad liberal siempre ha oscilado entre estos dos extremos sin llegar a encontrar nunca un equilibrio que únicamente el abandono de sus principios podía darle. No se puede negar, por cierto, que el individuo posee cierta autonomía. A menudo ésta es tan afirmada que uno está tentado de oponerla al orden social. Contra tales tentaciones, la comunidad debe estar armada. El más liberal de los individualistas —o de los personalistas, individualistas hipócritas— no niega a la sociedad el derecho de policía merced al cual protege su vida y sus bienes contra los criminales. No le rehusa, generalmente, el derecho de enviar a la muerte a centenares de miles de hombres por la defensa del país contra el enemigo del exterior. Pero pone el grito en el cielo cuando el Estado "funcionario de la sociedad" [28] la defiende contra sus enemigos del interior, y más aún cuando la razón de Estado exige el sacrificio de un individuo a la Comunidad. Para Maurras, no hay duda: sin la sociedad, el individuo no sería. El no la crea, sino que es creado por ella. Pues está subordinado a ella, hasta en su vida. Es ésta una cuestión de pura lógica.

10. *Un césar con fueros*

"La sociedad —escribe Maurras— empieza con la familia, su primera unidad. Se continúa en el municipio, la asociación profesional y confesional, la variedad infinita de los grupos, cuerpos, compañías y comunidades, sin lo cual toda vida humana decaecería. El Estado no es sino un órgano, indispensable y primordial, de la sociedad... Un Estado nor-

[28] *Mes Idées Politiques.*

mal deja actuar, bajo su cetro y bajo su espada, a la multitud de pequeñas organizaciones espontáneas, colectividades autónomas que existían antes que él y tienen probabilidad de sobrevivir a su desaparición, verdadera substancia de la nación"[29]. El Estado natural no es, por lo tanto, el monstruo todopoderoso nacido de la Voluntad General, y tampoco el delegado de los individuos asociados. Es el órgano de la Comunidad, vale decir el federador del conjunto infinitamente complejo de los grupos que la constituyen. De ahí su poder, de ahí también su función, luego su limitación. Pero hemos visto que de la debilidad del Estado dimanan necesariamente sus esfuerzos para debilitar las comunidades y asociaciones, naturales o voluntarias, que ya no se siente capaz de dominar. Lo que significa que los grupos constitutivos de la sociedad son tanto más libres cuanto más fuerte es el Estado. De ahí las numerosas fórmulas maurrasianas que expresan esta necesidad de una descentralización —no solamente territorial— garantizada y fiscalizada por un Estado poderoso: *las libertades abajo, la autoridad arriba; el Rey, protector de las repúblicas francesas;* y sobre todo este lema pedido prestado a los carlistas españoles: *un césar con fueros.* Sin los fueros, el césar no es sino un tirano que no cumple con sus funciones sociales sino que trabaja en su interés propio; sin el césar, los fueros y, con ellos, las colectividades autónomas desaparecen, sea como consecuencia de la disgregación de la sociedad, sea como resultado del miedo que de ellas tiene el Estado débil. Pero el individuo sólo se realiza en los marcos naturales y contractuales de las múltiples comunidades y asociaciones de las cuales necesariamente forma parte. Necesita, por tanto, del sistema federativo. Mas dicho sistema no puede subsistir sino bajo un Estado autoritario

[29] Ibid.

que lo garantice y lo proteja. Hénos aquí otra vez muy lejos de la sociedad roussoniana constituida, teóricamente, por individuos aislados frente al Estado, y de la sociedad liberal efectiva en la cual un Estado debilitado emplea sus últimas fuerzas para romper los grupos que lo inquietan y para sustituirlos en el ejercicio de las funciones sociales que se reparten naturalmente: ya no hace su trabajo, y hace mal aquello para el cual no está hecho. Nadie tiene nada que ganar en tal antífisis, salvo los individuos y los grupos que la aprovechan a expensas de la Comunidad. "Nuestro Estado, escribe Maurras, debe ser fortalecido tanto como limitado, y limitado tanto como fortalecido. Hay que sacrificar al genio de la autoridad el ridículo palabrerío del parlamento central; hay, por lo contrario, que favorecer, ayudar, emancipar y reorganizar todos los cuerpos, compañías y comunidades susceptibles de expresarse por asambleas locales, profesionales o religiosas, de la C.G.T. a la Iglesia. . ." [30].

11. *Nación y nacionalismo*

Ya que estamos hablando de un Estado superior a los grupos, comunidades y asociaciones de que el individuo forma parte, tenemos que reconocerle un marco. Tampoco en este campo Maurras admite las tesis fantasistas de la *Enciclopedia.* La Comunidad que comprende las comunidades especializadas también es un hecho de la naturaleza, "un fenómeno de herencia" [31]. Es la patria, vale decir la tierra de los padres a la que no se elige más que al padre o a la madre, la patria que determinan dos factores esenciales: el suelo y la sangre. De ahí el patriotismo, que así "siempre se ha lla-

[30] *L'Ordre et le Désordre*, Ed. Self, Paris, 1948.
[31] *Mes Idées Politiques.*

mado la piedad para con el suelo nacional, para con la tierra de los antepasados y, por extensión natural, para con el territorio histórico de un pueblo" [32]. La patria sirve de marco a la Comunidad misma, la que ha sido modelada, a través de las generaciones, por el suelo y la sangre. De ahí la nación, "el más amplio de los círculos comunitarios que, en el orden temporal, sea sólido y completo" [33], que corresponde a "una masa enorme de deseos, pasiones, necesidades, aspiraciones, costumbres y modos de ser, de pensar y de hablar, masa que a menudo llega hasta modelar el físico y en la cual la conciencia reflexiva y la voluntad deliberada de las personas desempeñan un papel que puede ser el primero, pero no lo es siempre ni lo más frecuentemente" [34]. El nacionalismo se aplica, por consiguiente, "más bien que a la tierra de los padres, a estos padres mismos, a su sangre y a sus obras, a su herencia moral y espiritual más todavía que material" [35]. Patria y nación constituyen, por lo tanto, dos aspectos de la comunidad natural; patriotismo y nacionalismo, dos aspectos, el primero más sentimental e instintivo, el segundo más reflexivo, de la defensa de la herencia histórica. Esta cuestión del nacionalismo maurrasiano es probablemente una de las que han sido peor entendidas y lo más a menudo desviadas de su sentido verdadero. Se ha aprovechado la expresión "nacionalismo integral", por la cual Maurras quiere decir simplemente un nacionalismo que acepta todas las condiciones de la existencia y la prosperidad nacionales, y en particular la monarquía, para presentarnos al maestro de la *Action Française* como estrechamente ligado sólo a su país y decidido

[32] Ibid.
[33] Ibid.
[34] Ibid.
[35] Ibid.

a sacrificarle el mundo entero. Algunas de las actitudes de Maurras en el orden de la política internacional favorecen, es verdad, tal interpretación. Pero en lo que atañe a la doctrina, que es lo único que aquí nos interesa, no hay nada más falso. La nación no es, para Maurras, sino una Comunidad que, en la actualidad, es la más amplia que exista realmente, y él lo deplora: "Nuestra fase de las nacionalidades, abierta por la Reforma y la Revolución, es una decadencia. No hay que ilusionarse, el género humano no ha progresado desde que está encerrado en los marcos estrictamente nacionales. La humanidad civilizada tenía, en otro tiempo, por límite y por garantía la Cristiandad católica... Dicha garantía y dicha frontera se han estrechado a la medida de las nacionalidades Es una pérdida..." [36]. Pero agrega inmediatamente: "...mas se sufriría una pérdida mayor si las nacionalidades fuesen a ser destruidas. La humanidad perdería sus últimas defensas, y nada más... En el siglo de las nacionalidades en el cual estamos, nuestro deber es reforzar, armar y acorazar la nuestra: en caso contrario, seremos comidos, digeridos y consumidos". Quizás no haya visto Maurras en el momento oportuno que el siglo de las nacionalidades ya estaba superado. Pero es éste otro asunto. Queda el hecho de que el doctrinario del nacionalismo integral lamenta la desaparición de la Cristiandad como la del Imperio Romano, y que no titubeó en llamar "barbarie nacionalista" [37] la triste necesidad en la cual se encuentran las naciones de encerrarse en un marco por cierto natural, pero que no excluye de por sí una federación en una más amplia Comunidad.

[36] *L'Ordre et le Désordre.*

[37] *Dictionnaire Politique et Critique*, artículo Nationalisme.

12. *El derecho histórico*

Decir que la nación es una Comunidad natural no significa para Maurras que haya nacido solamente del instinto social del hombre. Esto no es cierto sino para la sociedad en general, y no para las formas comunitarias en las cuales se manifiesta en la realidad. La familia es un grupo social natural, pero la familia Durand es el producto de una larga evolución histórica de la cual toma su existencia y los caracteres que la definen. La nación es una Comunidad natural, pero la nación Francia se ha formado a lo largo de siglos de lucha y esfuerzos. La nación real es, por lo tanto, una Comunidad histórica. Sobrepasa a las generaciones efímeras y, con más razón, a los individuos que sólo son "los usufructuarios, no los propietarios, de su capital nacional" [38]. De esto resulta que el Estado, órgano de la continuidad histórica, debe a veces defender dicho capital contra las voluntades particulares, y hasta contra el conjunto momentáneo de la nación, y que, al faltar el Estado a su misión, un grupo, aun minoritario, puede, si es consciente del ser histórico de la Comunidad, hablar y actuar en su nombre e imponer "por todos los medios, aun los legales", según la famosa fórmula, la ley del interés nacional. Maurras sustituye, por lo tanto, el derecho voluntarista y mayoritario de la *Enciclopedia* y el derecho divino de la antigua tradición por el derecho histórico. Una ley es legítima cuando corresponde a las necesidades de la nación tales como la historia y las circunstancias las determinan. Un gobierno o régimen es legítimo cuando ha probado su capacidad funcional en el curso de la historia y posee un pasado de servicios prestados a la Comunidad. El poder es natural; luego, para el creyente, viene de Dios.

[38] *Enquête sur la Monarchie*, introducción de 1909.

Pero tal poder, tal forma de la autoridad, están determinados por las condiciones históricas de la Comunidad: nuevo esfuerzo de Maurras para apegarse a lo real.

13. *La herencia*

El interés de la Comunidad, por lo tanto, no es la suma de los intereses particulares de sus miembros —grupos o individuos— de un instante. ¿Cómo el sistema electivo, que no puede expresar sino intereses —o sentimientos— particulares, sería capaz de dar al país las instituciones, los hombres y las leyes que corresponden a su necesidad histórica? La elección es lógica en una asociación voluntaria (un círculo, una academia). Es nefasta y sin significado en una sociedad natural. ¿Dónde y cómo ir a buscar los varios factores constitutivos del Estado? No hay que ir a buscarlos, contesta Maurras, sino sólo reconocerlos tales como salen de la realidad social. La comunidad no existe sino por la desigualdad, ya lo hemos visto. Dicha desigualdad hace que algunos hombres nacen para mandar, otros para obedecer. ¿Algunos hombres? Admitirlo sin correctivo sería caer otra vez en el error individualista y fraccionar la autoridad histórica y, por histórica, continua. Pero la misma naturaleza resuelve el problema que plantea. La sociedad no está hecha de individuos sino de familias, y la familia es continua por esencia y dura a través de las generaciones sucesivas. Por lo tanto, reconozcamos que la necesaria jerarquía no es individual sino social, vale decir histórica, vale decir hereditaria. El hombre es un heredero: es ésta una de las posiciones más sólidas de Maurras. No nace expósito, sino que recibe naturalmente, sin que tenga que quererlo, su ser y su función. "Por la herencia profesional . . . se formó esta selección de familias merced a la cual la antigua Francia pudo producir, generación tras

generación, durante siglos, un personal tan notable de militares, jueces, diplomáticos y artesanos que sobresalieron en toda suerte de industrias y de oficios" [39]. Lo que es cierto de las funciones subalternas lo es más todavía de las funciones de Estado. La historia nos enseña, dice Maurras, que todas las repúblicas prósperas fueron aristocráticas, y cita a Venecia, Roma y la Atenas de la gran época. La aristocracia es, por consiguiente, una minoría de familias de función política. La monarquía que Maurras juzga indispensable para Francia, pero no para cualquier nación, no es sino la concentración del poder histórico del Estado en una familia hereditariamente especializada, encarnación de lo que llamamos la *intención directriz* [40] de la Comunidad. El poder hereditario dimana naturalmente de estos tres datos esenciales de la nación: "la raza, la selección y la continuidad" [41].

14. *El egoísmo monárquico*

La monarquía no es, por lo tanto, sino la consecuencia extrema, necesaria en algunas circunstancias, del principio natural de la herencia. "Esté el poder supremo concentrado en una familia o repartido entre varias, el régimen de la herencia tiene por primera consecuencia nacionalizar su po-

[39] *Mes Idées Politiques.*

[40] Cf. nuestro trabajo: *La Decadencia de las Sociedades*, Ed. del Centro de Estudios Económicos-Sociales, Buenos Aires (en prensa). *Nota de 1968:* esta obra nunca llegó a ver la luz. El editor demoró extrañamente su publicación durante cinco años, a pesar de nuestra colaboración seguida a la revista *Dinámica Social*, que le pertenecía. En septiembre de 1955, el texto estaba compuesto y las pruebas de galera, corregidas: se mandó fundir el plomo... El material de la obra fue utilizado posteriormente, parte en *El Estado Comunitario*, Ed. Arayú, Buenos Aires, 1962, y parte en *Tratado de Sociología General*, EUDEBA, en prensa.

[41] *Enquête sur la Monarchie*, contestación a M. Paul Bourget.

der. La dinastía reinante o, si su número es conveniente, las familias preeminentes, por estar estrechamente unidas, por interés propio, a los más profundos intereses del Estado, buscan evidentemente, como todo lo que es humano, su interés particular: pero, al encontrarlo, encuentran al mismo tiempo, el interés general. Es ésta una de las sutilezas más importantes de la política natural" [42]. El reproche, que Jaurès formulaba contra la monarquía, de actuar tan sólo por "egoísmo inteligente" y no por deber ni por amor constituye en realidad el más grande de los cumplidos que se le pueda hacer. Mientras que los intereses particulares de los individuos y los grupos de que depende el Estado en régimen electivo se oponen total o parcialmente al interés general histórico de la Comunidad, el interés particular de la dinastía monárquica o de las dinastías aristocráticas consubstanciadas con la nación se confunde con él. Sin embargo, el régimen aristocrático posee una seria deficiencia: le falta unidad. Por lo tanto, no coincide totalmente con el Estado, uno por naturaleza y por necesidad. De ahí el doble peligro de rivalidades en el seno del Estado y de sojuzgamiento de dicho Estado por una fracción de la aristocracia cuando una poderosa tradición unitaria no hace la cosa imposible. Las naciones grandes, y por consiguiente complejas, exigen que el sistema aristocrático se corone de una dinastía real en la cual se encarne el Estado y que constituya así un factor indivisible de unidad y continuidad.

15. *Una estática social*

Tales son las grandes líneas y los grandes principios del pensamiento político de Charles Maurras. Se ve con qué

[42] Ibid., contestación a M. Maurice Barrès.

fuerza semejante doctrina se sobrepone a los mitos antifísicos de la *Enciclopedia*. Pero nuestro análisis no sería satisfactorio si no marcáramos los límites de la obra maurrasiana. El mismo autor de *La Politique Naturelle* nos los ha indicado. Su búsqueda de las leyes sociales no consideró el devenir de las Comunidades, sino solamente su estado. Parece que Maurras se haya impresionado por el fracaso de Comte y su famosa "ley" de los tres estados: "Así como la búsqueda de las leyes del devenir de las sociedades —escribe—, parece haber dado, hasta ahora, resultados imprecisos, aventurados, discutibles y estériles, así la persecución de las constantes fijas y de las leyes estáticas se muestra certera y fecunda" [43]. Y en otra parte: "Hay leyes de la historia, pero la Ley de la Historia que abarcara los altibajos de la humanidad no existe, o lo que se ofrece con este nombre no resiste el examen. Las más hermosas de estas novelas de filosofía son las más falsas, quizá: el eterno retorno de Nietzsche, sueño de una noche de primavera, los tres estados de Comte, arbitraria ilusión . . . No hay leyes nuevas. Todas son viejas, aunque su descubrimiento o su enunciado puedan ser nuevos; todas funcionaban desde siempre como funcionan las que no hemos observado todavía: reinan sobre nosotros como había reinado el principio de Arquímedes un millón o dos de años antes de que existiera Arquímedes". Nada más justo. Hay constantes estáticas del orden social, e ignoramos, si existe, la gran ley de la evolución humana. Esto ¿significa que la sociedad no evoluciona? Dura, Maurras nos lo enseña. Pero su duración ¿permanece siempre semejante a sí misma? ¿No es más bien a la vez continuidad y cambio, continuidad en el cambio? Y, a falta de una Ley, ¿no hay leyes de la evolución social? ¿O bien las revoluciones, por ejemplo, sola-

[43] *Mes Idées Politiques.*

mente se deben al azar y a los caprichos? Pensamos, por nuestra parte, que la dinámica social, como la estática social, tiene sus leyes y sus motores constantes. Y, lo que es más importante que nuestra opinión personal, en el mismo momento en que Maurras pulía y difundía su doctrina, otro gran filósofo político francés, Georges Sorel, lo pensaba también.

16. *Maurras y Sorel*

No ignoramos que a muchos parecerá un tanto atrevido unir en un mismo estudio los nombres y las ideas de Maurras y de Sorel, del autor de *Dictateur et Roi* y del teórico de la huelga general. Sin embargo, aun al margen del carácter complementario de sus obras, no faltan puntos de contacto entre estos dos hombres. Escuchemos a Maurras: "Una nueva escuela, representada por MM. Georges Sorel y Hubert Lagardelle, ha desplegado mucha energía y perseverancia para renovar y vulgarizar las antiguas críticas de Proudhon y de Marx, de MM. Lafargue y Guesde para con la «revolución burguesa» de 1789, de la cual dimana el parlamentarismo francés. La misma escuela ha hecho perfectamente sensible la oposición que existe entre el régimen sindicalista, basado en un interés social común, y el régimen democrático, fundado en derecho en la voluntad o la opinión del individuo" [44]. Hénos aquí muy lejos del reaccionario burgués de la "leyenda negra" maurrasiana. ¿Es Marx, Proudhon o Sorel el que ha escrito: "La antropogagia aparece a las mentes superficiales como un carácter peculiar de algunas hordas, tan lejanas como salvajes, y que decrece cada día más. ¡Qué ceguera! La antropofagia no decrece ni desaparece sino

[44] *Enquête sur la Monarchie*, introducción de 1909.

que se transforma. Ya no comemos carne humana, comemos trabajo humano?". ¿Y también: "Situación sin análoga en la historia. El siervo tenía *su* gleba y el esclavo *su* amo. El proletario no posee ni *su* persona, por no tener asegurado el medio de alimentarla?". No, el autor de estas sentencias despiadadas sobre el sistema capitalista es Maurras [45]. Como, por otra parte, Sorel atacaba violentamente el liberalismo político, no hay que asombrarse del hecho de que unos contactos, en una época bastante estrechos, se hayan establecido entre la *Action Française* y la *Nouvelle Ecole*. No tuvieron consecuencias duraderas. Georges Valois, proudhoniano salido de la anarquía y que debía volver a ella, habría podido dar al maurrasismo una verdadera política obrera. Fue apartado del movimiento antes que nada positivo se hubiera logrado. Maurras no supo dar al problema proletario, que tan claramente analizaba, otra respuesta que la de la "reconciliación de las clases" en un pseudo corporativismo reformista, dejando en el olvido la solución comunitaria que La Tour du Pin había preconizado en su artículo *Du capitalismo* [46]. Sólo fuera de Francia la conjunción del maurrasismo y del sorelismo dio sus frutos.

17. *Las bases del pensamiento soreliano*

Antes de Sorel el socialismo, con el cual se relaciona su doctrina, había pasado por dos fases bien distintas. Primero la que los marxistas califican de utópica. Saint-Simon, Fourier y Owen, los más eminentes representantes de esta tendencia, construyen sistemas racionales, o que por lo menos

[45] *Mes Idées Politiques.*

[46] *Vers un Ordre Social Chrétien*, Ed. Nouvelle Libraire Nationale, Paris, 1921.

quieren serlo, merced a los cuales se establecerá por fin la armonía universal. Para ellos, el socialismo no es sino la expresión social de una verdad absoluta que se manifiesta por la justicia. No buscan las leyes de la evolución histórica sino que edifican *a priori*, sobre la base de principios generalmente heredados de los Enciclopedistas, el mundo perfecto. Sus soluciones se afirman fuera del espacio y del tiempo, sin preocupación por el hombre ni por la historia. Dependen de la intervención de un *deus ex machina*, príncipe o capitalista, que las imponga. Proudhon forma parte en alguna medida, pero sólo en alguna medida, de esta corriente de pensamiento. Su profundo sentido común, su apego a las realidades de la tierra y de la producción y también su conocimiento de la psicología humana lo obligan, a substituir los sistemas ideales por una concepción orgánica de la comunidad futura. Sin embargo, queda en su obra muchos resabios de la *Enciclopedia*, en particular su inclinación hacia los valores abstractos. De ahí una rara mezcla de realismo y de moralismo. Pero Phoudhon humaniza el socialismo racionalista de sus predecesores. Después, viene Marx que abre la fase del socialismo llamado científico. La historia toda consiste en la lucha continua de dos clases, la de los opresores y la de los oprimidos, lucha que se manifiesta en nuestra época en forma de un combate entre los dueños de los instrumentos de producción y los trabajadores asalariados. La liberación del proletariado no procederá de la destrucción del régimen capitalista, como se lo afirma a menudo, sino de la superación dialéctica de las oposiciones de clases. La victoria de uno de los dos términos de la contradicción social, el proletariado, no se obtendrá sino con la asimilación, en una síntesis original, del término opuesto. Y dicha síntesis se realizará tanto mejor y tanto más rápidamente cuanto que las clases en presencia hayan alcanzado su más elevado nivel. Dicho con otras palabras, el so-

cialismo, según Marx, nacerá necesariamente cuando burguesía y proletariado hayan llegado cada uno a su perfección. Sin duda tal estado depende de la conciencia que las clases opuestas tomen de sus antagonismos. Pero la conciencia de clase es el resultado necesario de la evolución dialéctica. El socialismo que se llama a sí mismo científico —por estar fundado en la ley universal del materialismo histórico— ¿admite, por lo tanto, un determinismo mecanicista y una automaticidad absoluta de la síntesis? Se lo puede discutir en lo que atañe al mismo Marx y citar innumerables textos en pro y en contra de tal interpretación, sin hablar de los que permanecen indecifrables. "El hombre —escribe Marx— hace su historia, pero en condiciones determinadas" [47]. El hombre hace su historia: es ésta la teoría de la praxis según la cual acción y pensamiento se necesitan mutuamente, siendo la toma de conciencia indispensable para el acto y dando el acto a la mente las bases de un nuevo progreso. Pero la segunda parte de la frase establece el determinismo más rígido que sea posible concebir: "en condiciones determinadas", dice Marx. Lo que significa que el hombre no puede actuar sino en el sentido impuesto por una fatalidad histórica y que ni siquiera puede dejar de actuar ya que tiene que trabajar para vivir y que su trabajo es el acto esencial de la evolución de la sociedad económica. La misma dualidad de pensamiento se encuentra en la teoría del materialismo histórico según la cual la sociedad humana evoluciona por oposición económica de las clases. A veces las superestructuras, vale decir los fenómenos religiosos, intelectuales, morales, etc., sólo son el reflejo sin valor ni poder de la infraestructura económica determinante de la historia; otras veces, la preeminencia an-

[47] Citado por EDOUARD BERTH, *Du Capital aux Réflexions sur la Violence*, Ed. Marcel Rivière, París, 1930.

tihumana de los hechos económicos no es sino una consecuencia del régimen capitalista, que la revolución destruirá. Existen, pues, un marxismo humanista y un marxismo mecanicista. De este último, los discípulos de Marx, y ya Engels, habían hecho su doctrina. Pero Sorel encontraba en el pensamiento del autor del *Capital*, como también en el de Proudhon, las bases necesarias para una completa revisión del socialismo.

18. *La superación heroica del marxismo*

La obra a la cual Sorel dedicó su vida consistió, por lo tanto, en despojar el marxismo de los marxistas, si no el de Marx, de su falsa simplicidad determinista y de su estrecho materialismo, y en incorporarlo a una *Weltanschauung* mucho más amplia que la de Marx. Dicho con otras palabras, en pasar de una concepción cientificista más que científica a una concepción humana de la evolución histórica. Tomando de Proudhon su visión de la sociedad orgánica como creación de los mismos productores, tomando de Marx su tesis de la evolución dialéctica, pero sin el finalismo mesiánico ni el materialismo, Sorel, por otro lado fuertemente influido por el intuicionismo bergsoniano, trató de realizar una síntesis original de estas doctrinas tan desemejantes. Síntesis ésta que su amigo y discípulo Edouard Berth [48] considera, no sin razón, como la tercera etapa del socialismo y llama la "*fase de la ética viviente*", y que preferiríamos designar como la *fase del humanismo heroico*. ¿De qué se trataba, en efecto? De comprobar que el productor no es una máquina y que su papel social no se reduce al gesto más o menos automático exigido por su trabajo; que el proletario, en cuanto proletario,

[48] Ibid.

es un hombre, con sus pensamientos y sus pasiones, un hombre viviente y no un instrumento para producir y para hacer la revolución; que dicho hombre se encuentra disminuido por el sistema capitalista que le niega su condición humana y que el socialismo, lejos de caer en el mismo error, debe aprovechar el pleno valor del obraro, valor adormecido pero todavía existente; y, por fin, que la lucha no es una penosa necesidad impuesta a la clase obrera, sino por el contrario el factor esencial de su rehabilitación humana. El sindicalista revolucionario de Sorel no es el casi autómata del marxismo vulgar, empujado a la acción por la fatalidad de la evolución social, sino un héroe que se realiza en la lucha violenta. El proletariado no es una masa de maniobra, una "carne de cañón" en manos de un Estado Mayor partidista de pequeños burgueses o de un "faraón", sino una sociedad de productores que se alza a la altura de un nuevo patriciado, como decía Proudhon, y se considera como un verdadero Estado en guerra. Su unanimidad heroica romperá la resistencia del desorden burgués para constituir un orden libre de la producción. Y la guerra tendrá tanto más eficacia cuanto mayor sea el esfuerzo heroico que exija y, por consiguiente, cuanto más fuerte sea la resistencia burguesa. El éxito de la revolución proletaria no consistirá tanto en la toma del poder como en la redención de los combatientes por el combate. Y en un momento de pesimismo algo romántico Sorel llegó a escribir: "¿Qué ha quedado del Imperio [napoleónico]? Nada sino la epopeya del Gran Ejército; lo que quedará del movimiento socialista actual será la epopeya de las huelgas" [49]. Pues la lucha obrera es, para Sorel, una forma particular de la guerra. El proletario posee el sentimiento de la gloria que pro-

[49] Artículo *Apologie de la Violence*, Le Matin, 18 de mayo de 1908, reproducido en *Réflexions sur la Violence.*

cede de su papel histórico y del heroismo de su actitud frente al peligro voluntariamente encarado. No actúa como un instrumento del devenir social sino como un combatiente valeroso y decidido que toma conciencia no sólo de la lucha necesaria sino también de su papel personal. Hénos aquí muy lejos del determinismo marxista. La misma concepción del hombre está en juego y Sorel se pronuncia contra el mecanicismo y en pro del hombre total, del hombre heroico, de una especie de superhombre proletario. Pero estamos más lejos todavía, si fuera posible, del buen salvaje de los Enciclopedistas y de su vida natural: "La huelga es un fenómeno de guerra", escribe Sorel. Y agrega: "La comparación entre las huelgas violentas y la guerra es fecunda en consecuencias. Nadie duda ... de que la guerra haya suministrado a las repúblicas antiguas las ideas que forman el ornato de nuestra cultura moderna. La guerra social, para la cual el proletariado no cesa de prepararse en los sindicatos, puede engendrar los elementos de una civilización nueva, propia de un pueblo de productores". Y más lejos: "Nunca he tenido por el *odio creador* la admiración que le ha dedicado Jaurès; no siento por los *guillotineurs* la misma indulgencia que él; me horroriza toda medida que alcance al vencido con un disfraz judicial. La guerra hecha abiertamente, sin atenuación hipócrita, con vistas a la destrucción de un enemigo irreconciliable, excluye todas las abominaciones que deshonraron la revolución burguesa del siglo XVIII ... La guerra social, invocando el honor que se desarrolla tan naturalmente en todo ejército organizado, puede eliminar los feos sentimientos [de envidia y de venganza]" [50].

[50] Ibid.

19. *El mito social*

Ya estamos en el mismo corazón del pensamiento soreliano. La evolución social es el producto de un conflicto de fuerzas humanas y la revolución, el resultado de una guerra heroica entre hombres agrupados en dos ejércitos. El vencedor no está designado por una historia que imponga su solución a los combatientes sino por el valor relativo de estos últimos, creadores de la historia. Pero ¿cómo transformar a los proletarios en combatientes, y en combatientes provistos de las más altas cualidades del guerrero? ¿Explicándoles las leyes de la economía política y, además, el principio de la dialéctica de Hegel? ¿Cómo hombres sencillos incapaces de tener en la mente más de una idea a la vez podrían entender doctrinas tan complejas? Entonces, ¿hablándoles de sus intereses inmediatos? Pero el éxito no se puede lograr sino con el sacrificio de los mejores y, además, el capitalismo reformista es perfectamente capaz de satisfacer, por lo menos en apariencias, las necesidades de los más exaltados. Queda entonces la utopía: ofrecer al proletariado hermosos tratados acerca de la organización de la Ciudad futura. Pero, nos dice Sorel [51], "la utopía es el producto de un trabajo intelectual; es obra de teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos, buscan establecer un modelo con que se puedan comparar las sociedades existentes para medir el bien y el mal que encierran. Es una composición de instituciones imaginarias, pero que ofrecen con las instituciones reales analogías lo bastante grandes como para que el jurista pueda razonarla; es una construcción desarmable, de la cual ciertas piezas han sido talladas de manera que pueda entrar (mediante algunas correcciones de ajuste) en una legislación fu-

[51] *Réflexions sur la Violence*, Ed. Marcel Rivière, París, 1907.

tura". Y Sorel agrega: "La utopía siempre ha tenido por efecto orientar las mentes hacia las reformas que podrán ser realizadas desmembrando el sistema" [52]. El liberalismo nos ofrece uno de los mejores ejemplos de utopías que se puedan mencionar: "Se había imaginado una sociedad en la cual todo estaría reducido a tipos comerciales, bajo la ley de la competencia más completa: se reconoce hoy en día que tal sociedad ideal sería tan difícil de realizar como la de Platón" [53]. Además, y esto es más serio, la utopía, sistema racional complejo, responde satisfactoriamente a las necesidades de los intelectuales analistas, pero no, en absoluto, a las exigencias de los hombres de acción: "Los hombres que participan en los grandes movimientos sociales —escribe Sorel—, se representan su acción próxima en forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa" [54]. Por lo tanto, hay que presentarles el combate necesario y su fin no mediante hermosos razonamientos, sino en forma de mitos: "Hay que utilizar conjuntos de imágenes capaces de evocar en bloque y por una única intuición, antes de todo análisis reflexionado, la masa de los sentimientos que corresponden a las varias manifestaciones de la guerra empezada por el socialismo contra la sociedad moderna". Poco importa que los detalles que el análisis percibiría en el mito deban o no realizarse en la historia futura. Sólo se trata de un medio de acción presente, de un motor del hombre social. Para resolver el problema de la eficacia de un mito, dice aún Sorel, "ya no tenemos que razonar sabiamente acerca del porvenir; no tenemos que entregarnos a altas consideraciones sobre filosofía, historia y economía; no estamos en el campo de las ideologías, pero

52 Ibid.

53 Ibid.

54 Ibid., introducción.

podemos permanecer en el terreno de los hechos que se pueden observar. Hemos de interrogar a los hombres que, en el seno del proletariado, toman parte muy activamente en el movimiento revolucionario auténtico... Se trata de saber cuáles son las representaciones que actúan sobre ellos y sus compañeros de la manera más eficaz ... y merced a las cuales la razón, las esperanzas y la percepción de los hechos particulares ya parecen no formar sino una indivisible unidad" [55].

20. *Moral y evolución*

Fuerza motriz de la evolución social presente, el mito de la huelga general, que expresa perfectamente, según Sorel, las ideas, los sentimientos y las aspiraciones del proletariado en guerra tiene, pues, por efecto transformar al productor en soldado y, de ser posible, en héroe. Sin duda, la acción obrera está condicionada por la técnica, la economía y muchos otros factores más. Pero es movida por la tensión moral de los combatientes. Ya está pronunciada la palabra decisiva, peligrosa por ambigua. Los socialistas utópicos y el mismo Proudhon —como también los reformistas burgueses— vieron en la moral la base de la organización social, lo que involucraba una tremenda confusión: "Los escritores de ese tiempo... —escribe Sorel— atribuían a los proletarios sentimientos muy análogos a los que exploradores de los siglos XVII y XVIII habían atribuido a los salvajes: buenos, inocentes y deseosos de imitar a los hombres de raza superior. Sobre la base de tales hipótesis, era fácil concebir una organización de paz y de dicha ... No es sobre un modelo idílico... y burgués que la *Nouvelle Ecole* concibe las cosas;

[55] *Réflexions sur la Violence.*

sabe que el progreso de la producción requiere cualidades muy distintas de las que se encuentran en los hombres de mundo; es en razón de los valores morales necesarios para perfeccionar la producción que tiene una preocupación considerable por la ética. Se acerca, por lo tanto a los economistas mucho más que a los utopistas; estima que el progreso moral del proletariado es tan necesario como el progreso material del utilaje... Busca alcanzar las raíces mismas de tal perfeccionamiento moral de los futuros productores" [56]. Dicho de otro modo, la moral soreliana es exenta de moralismo. No es un remedio a las condiciones económicas y políticas del liberalismo capitalista sino el instrumento humano de su transformación. Sorel no piensa en absoluto que una reforma moral pueda mejorar las instituciones sino simplemente que la revolución por la cual se establecerán las nuevas estructuras sociales exige revolucionarios vale decir hombres movidos por valores morales particulares. La moral no es para él sino el conjunto de las condiciones humanas de la acción revolucionaria y no aspira a sustituir otros factores de la evolución. Por tanto, es, en este sentido, perfectamente legítima. La moral heroica de Sorel se sitúa en las antípodas de las teorías moralistas del deber social: "El deber social se entiende en una sociedad cuyas partes todas son estrechamente solidarias entre sí , escribe Sorel. Y precisa: "No hay más deber social que deber internacional" [57]. Sólo existen las realidades del combate y, por consiguiente, de la violencia, forma reivindicadora de la fuerza, según la terminología soreliana, y único medio valedero de la revolución. "La violencia al servicio de la razón", proclama Maurras. Sorel hubiera dicho: la violencia al servicio de la moral. La diferen-

[56] Ibid.
[57] Ibid.

cia entre ambas fórmulas no es política —ni social— sino únicamente psicológica.

21. *Las leyes de la dinámica social*

La moral rige, por lo tanto, el movimiento de los individuos agrupados en su clase. Pero la dirección de dicho movimiento depende, no de factores individualistas arbitrarios sino de leyes naturales. "Desde hacía mucho tiempo, estaba convencido que sería muy importante profundizar la teoría de las potencias sociales, las que se pueden comparar, en una medida bastante amplia, con las fuerzas de la dinámica que actúan sobre la materia" [58]. Ya, en un trabajo anterior [59], había precisado: "hay un sistema en alguna medida mecánico en el cual el hombre parece sometido a verdaderas leyes naturales". La praxis humana, pues, está limitada por leyes que le son anteriores, así como el río está limitado por sus orillas. Pero, notémoslo, para Sorel como para Marx la ley natural es simplemente la que se opone a la voluntad inteligente. No incluye en absoluto, como para los Enciclopedistas, una noción de valor. Así la opresión del productor por el capitalista les aparece a ambos como la consecuencia de la ley natural de la competencia (preferiríamos, por nuestra parte, decir: de la voluntad de poderío) de las clases, y la violencia proletaria responde a la ley natural de la resistencia a la dominación de la clase burguesa. Pero no hay que olvidar, sobre todo, que este mecanismo natural que se impone a la acción humana es también humano, que es un mecanismo no mecanicista, si nos atrevemos a decirlo así.

[58] Ibid.

[59] *Saggi di Critica del Marxismo*, pasaje reproducido en *Réflexions sur la Violence*.

"Cuando llega el último término de la historia, la acción de voluntades distintas desaparece y el conjunto de la sociedad se presenta como un cuerpo organizado que funciona por sí solo; los observadores pueden entonces fundar una ciencia económica que les parece tan exacta como las ciencias de la naturaleza física. El error de muchos entre los economistas ha consistido en no ver que tal régimen, que les parecía natural y primitivo, es el resultado de una serie de transformaciones que hubieran podido no producirse y cuya combinación siempre permanece muy inestable, pues podría ser destruida por la fuerza como fue creada con su intervención". Sin embargo, todo eso no resulta tan claro como sería de desear. No estamos seguros de que Sorel haya visto que las leyes naturales de la dinámica social sólo son las constantes de la acción del hombre social, vale decir la trama invariable que permanece debajo de sus variaciones voluntarias y que le pertenece tanto como estas últimas.

22. *La desigualdad proletaria*

La acción obrera es, por lo tanto, "la manifestación más estrepitosa de la fuerza individualista en las masas sublevadas" [60] y según las leyes de la evolución social. Pero tal individualismo relativo no implica ningún igualitarismo. La lucha sindicalista, como el estudio de la historia, habían enseñado a Sorel el papel primordial de las minorías operantes. De ahí el descubrimiento de esta ley política esencial: una sociedad no es ni puede ser unitaria sin perder su voluntad de poderío y su dinamismo y, por consiguiente, sin cesar de desempeñar un papel eficaz en el seno del devenir social. El error igualitario, nos dice Sorel, nos viene de la Reforma:

[60] *Réflexions sur la Violence.*

"En lugar de decir, como habitualmente se lo hace, que Lutero quiere hacer un sacerdote de cada creyente, sería más exacto decir que atribuye a cada fiel convencido algunas de las facultades místicas que la vida espiritual desarrolla en los conventos... Este postulado de la Reforma es manifiestamente falso; no es fácil a hombres arrastrados por todas las corrientes de la vida ordinaria practicar tal experiencia" [61]. El resultado es que los protestantes actuales tienden a la incredulidad. Traspuesto en el orden político, el igualitarismo de la Reforma llevó a "hombres ajenos a toda consideración histórica a una extraña hipótesis: supusieron que para alcanzar los primeros principios sociales había que representarse conciencias bastante análogas a la del monje que constantemente vive en presencia de Dios". Es ésta la posición de los Enciclopedistas, impregnados de espíritu protestante. "Esta literatura —agrega Sorel— vino a mezclarse con la de Rousseau; éste había soñado con una ciudad habitada por artesanos suizos y razonado acerca del hombre antihistórico según sus impresiones de nómada. Los legisladores de la Revolución, grandes admiradores de los norteamericanos y de Juan Jacobo, creyeron hacer una obra maestra proclamando los derechos del hombre absoluto" [62]. En contra del igualitarismo protestante, Roma tiene razón y el proletariado tendría que meditar las lecciones que nos da. "El catolicismo siempre ha reservado las funciones de lucha a cuerpos poco numerosos, cuyos miembros habían sido severamente seleccionados, merced a pruebas destinadas a verificar su vocación: el clero regular practica esta regla, demasiado a menudo olvidada por los escritores revolucionarios...: "El asimilar

[61] Apéndice *Unité et Multiplicité* a las *Réflexions sur la Violence*, tercera edición (1912) y posteriores.

[62] Ibid.

elementos débiles debilita". Sólo gracias a tropas escogidas, perfectamente adiestradas merced a la vida monástica, dispuestas a enfrentar todos los obstáculos y llenas de una confianza absoluta en la victoria, el catolicismo ha podido, hasta ahora, triunfar de sus enemigos". Y Sorel agrega: "Sería extremadamente peligroso para el proletariado no practicar una división de funciones que tanto ha favorecido al catolicismo durante su larga historia... Los sindicatos deben buscar menos el gran número que la unión de los elementos fuertes" [63]. Así los sindicatos constituirán las tropas de asalto del proletariado en las cuales la masa, incapaz de llevar un combate heroico, proyectará su sed de absoluto.

23. *La sociedad sindicalista*

Este análisis de la estructura diferenciada y jerarquizada de la clase obrera no vale solamente para el ejército revolucionario sino también para la sociedad futura. Por cierto, Sorel se defiende de toda utopía. Se niega a delinear los planes del mundo de mañana. Pero lógicamente se ve llevado a definir su naturaleza, puesto que la sociedad proletaria es la conclusión de la lucha sindicalista, la que implica un orden y valores que no desaparecerán con ella y constituyen los datos de la organización del mundo socialista. Aún hay que decir más: la lucha heroica no desaparecerá con la victoria sobre el régimen capitalista. En efecto, la sociedad proletaria tendrá, para permanecer, que ganar la batalla de la producción, batalla jamás acabada. Así, "el sindicalismo revolucionario es la gran fuerza educadora que posee la sociedad contemporánea para preparar el trabajo del porvenir" [64]. El

[63] Ibid.
[64] *Réflexions sur la Violence.*

marco de vida, en la ciudad socialista, será, por lo tanto, el taller, pero un taller "sin amos" en el cual cada productor actuará por entusiasmo individual, como un verdadero artista, sin preocuparse por recibir una recompensa proporcional al trabajo efectuado. El productor trabajará en "un estado de espíritu épico" que dirigirá "todas las potencias del alma hacia condiciones que permitan realizar un taller que funcione libremente y sea prodigiosamente progresivo" [65]. La sociedad proletaria nacerá no de la realización de un plan, necesariamente utópico, sino de la evolución normal de los sindicatos obreros por efecto del mito heroico de la huelga general. Será por consiguiente una unión de sindicatos como el sindicato será, después de la eliminación del capitalismo, una unión de talleres. La influencia del federalismo anarquista sobre el pensamiento de Sorel es aquí evidente, como lo es también en lo que atañe a la negación del Estado socialista. El Estado, para Sorel —como para Marx— es un instrumento de opresión por la fuerza al servicio de una minoría, aristocrática o burguesa. La revolución proletaria tendría por primer efecto su abolición. Su abolición y no su conquista. Según los marxistas que se llaman a sí mismos ortodoxos, escribe, "el proletariado debe adquirir la fuerza como la burguesía la conquistó, usarla como ella la usó y llegar a un Estado socialista que reemplace el Estado burgués". Y más adelante: "La única diferencia que existiría entre tal pretendido socialismo y el capitalismo consistiría en el empleo de procedimientos más ingeniosos para imponer la disciplina del taller" [66]. Por supuesto, todo no es falso en esta crítica. Pero queda por saber si el socialismo de Estado es la consecuencia necesaria de la conquista del Estado burgués por las

[65] Ibid.
[66] Ibid.

fuerzas revolucionarias, y si no es posible concebir un Estado otra vez libre como el federador de las comunidades de producción. Si no, la situación no tiene salida, pues la teoría de una sociedad de productores sin Estado —de una federación sin federador— es el tipo por excelencia de la utopía.

24. *Contra el socialismo liberal*

Conocemos el motivo de tal toma de posición por parte de Sorel contra todo Estado socialista: su temor de ver el socialismo reformista dominar el movimiento obrero. ¿Cuál es, en efecto, el razonamiento y la técnica de los socialistas liberales? Sorel nos lo explica: "Ya que el Estado desempeñó en otro tiempo un papel primordial en las revoluciones que suprimieron la antigua economía, es también el Estado el que tendrá que suprimir el capitalismo. Los trabajadores deben, por consiguiente, sacrificarlo todo a un solo fin: llevar al poder a hombres que le prometen solemnemente destruir el capitalismo en provecho del pueblo; así se forma un partido socialista parlamentario" [67]. El resultado sería que el Estado no perdería nada de su fuerza, que la trasmisión se haría de privilegiados a privilegiados y que el pueblo de los productores no haría sino cambiar de amos. En lo inmediato de la lucha, el socialismo reformista, aceptando el marco y los datos del liberalismo, reemplaza los sindicatos por el Partido bien tenido en mano por los políticos profesionales salidos no del proletariado sino de la burguesía, y la escisión heroica de las clases por una simple rivalidad electoral. No sólo el proletariado ya no pasará de un instrumento en manos de "jefes" que la organización actual sólo indigna en la medida en que crea obstáculos a su ambición sino que también conservará,

[67] Ibid.

en lugar de transformarse en un ejército heroico, la "moral de los débiles"[68] que es el producto de su opresión pasada. "El sentimiento de rebeldía que se encuentra en las clases de débiles se colorará entonces con una envidia atroz. Nuestros diarios democráticos entretienen esta pasión con mucho talento, con la idea de que sea el mejor medio para embrutecer su clientela y apegársela"[69]. Y Sorel nos dice más adelante: "la masa dominada no tiene sino una noción muy imprecisa y prodigiosamente candoroso de los medios que pudieran servir para mejorar su suerte; los demagogos fácilmente le hacen creer que el mejor medio consiste en emplear la fuerza del Estado para molestar a los ricos; se pasa así de la envidia a la venganza, y se sabe que la venganza es un sentimiento de un poderío extraordinario, sobre todo en los débiles"[69]. Los únicos resultados efectivos del liberalismo socialista serían una caída del valor moral del proletariado y la constitución de una *baja burguesía* compuesta de antiguos militantes socialistas provistos de empleos y hechos los más firmes sostenes de la democracia. Sorel consideraba con horror tal eventualidad. Todo lo que estaba ligado, de cerca o de lejos, al liberalismo participaba de la corrupción del régimen burgués y era, por lo tanto, bien incapaz de sustituirlo útilmente.

25. *La crítica de la "Enciclopedia"*

Se ve claramente que, según Sorel, la revolución proletaria no podía aceptar combatir la burguesía en su propio terreno so pena de hacerle el juego y de dejarse, por la fuerza de las cosas, corromper o asimilar por ella. Los métodos

68 Ibid.
69 Ibid.

tenían que ser antiliberales como la doctrina. Las ideas y los mitos, vale decir los principios y las fuerzas motrices que históricamente habían permitido a la burguesía tomar el lugar de la antigua aristocracia y mantenerse en él, no pueden ser útiles sino para dicha misma burguesía que los creó. El proletariado debe elaborar su propia doctrina y sus propios mitos. De ahí la vigorosa crítica que Sorel hace de la *Enciclopedia* considerada por él, no sin razón, como la expresión de la ambición de la clase capitalista y un instrumento de conquista en sus manos. La mayor parte de su obra *Les Illusions du Progrès* le está consagrada. "Mis amigos y yo —escribe Sorel— no nos cansamos de inducir a las clases obreras a no dejarse arrastrar a seguir el carril de la ciencia o de la filosofía burguesa. Un gran cambio se producirá en el mundo el día en que el proletariado haya adquirido, como lo adquirió la burguesía... el sentimiento de que es capaz de pensar según sus propias condiciones de vida... Sl proletariado posee, a menudo se lo ha dicho, un sistema de instituciones que le pertenecen tan exclusivamente como el régimen parlamentario a la burguesía. Del movimiento sindical puede salir la liberación intelectual que librará a las clases obreras de todo respeto por las tonterías burguesas" [70].

[70] *Les Illusions du Progrès*, Ed. Marcel Rivière, París, 1908.

III

LA TOUR DU PIN, PRECURSOR DE LA TERCERA POSICIÓN

Estamos en el año 1872. Los ejércitos prusianos acaban de abandonar el territorio francés. París cura sus heridas todavía sangrientas. Las ruinas del palacio de las *Tuileries* recuerdan la Comuna insurreccional y el fusilamiento de los rehenes. La miseria del pueblo llama a la memoria la feroz represión de los "versalleses" y sus 20.000 víctimas obreras. La burguesía capitalista manifiesta más que nunca su insolencia y su riqueza, tan orgullosa de su fácil victoria sobre el proletariado como olvidadiza de la derrota militar a la cual había arrastrado a la nación. Los financistas se identifican cada vez más con el Estado que "ocupan": un tal Rothschild paga por cuenta de la Tercera República recién nacida los cinco mil millones de francos oro de indemnización de guerra exigidos por Prusia y se los hace devolver en dinero y poderío. El capital domina la vida económica y política del país.

Este mismo año, un oficial de caballería del ejército francés, el teniente coronel marqués de la Tour du Pin vuelve del cautiverio y se entera de la situación político-social. Pertenece a una de las más antiguas familias tradicionales de Francia, a esta aristocracia de provincia que permanece arraigada en el suelo de sus heredades y, si bien ha perdido los derechos que formaban parte de sus privilegios, no por eso ha olvidado

sus deberes. La Tour du Pin siempre se ha interesado en la cuestión social. Acaba de vivir en Alemania y, durante su viaje de regreso, de visitar a Austria, tomando allá contacto con los jefes del movimiento social católico, el más adelantado de Europa. Vuelto a sus tierras que él mismo administra, reflexiona y pone orden en sus ideas.

Pronto, se une a los dirigentes de la *Obra de los Círculos Católicos de Obreros* que ilustra el nombre del conde de Mun, y empieza a publicar sus trabajos en la revista de la Obra, *L'Association Catholique.* Pero los Círculos no lo satisfacen del todo, y menos todavía la política, que él llama oportunista, de sus jefes. Las divergencias prácticas y teóricas se manifiestan en 1889 cuando la Junta directora de la Obra se opone a la publicación de su artículo titulado "El Capitalismo". La ruptura se hace completa cuando el conde de Mun y sus amigos, después del famoso discurso del cardenal Lavigerie en Argel, aceptan la República. La Tour du Pin se aparta definitivamente de la acción para dedicarse a precisar y difundir su doctrina. Hasta su muerte, ocurrida en 1922, seguirá publicando en varios periódicos y revistas, en particular en *L'Action Française.* Sus artículos más importantes fueron reunidos en un libro titulado: *Vers un Ordre Social Chrétien.*

Para entender correctamente la posición tomada por La Tour du Pin, es preciso, en primer lugar, tener presente la división de la Iglesia de Francia en el último cuarto del siglo XIX. No se trataba de una división dogmática proclamada sino de una divergencia de tendencias, principios y táctica. Por una parte, los católicos liberales querían hacer aceptar o por lo menos tolerar su fe aceptando el vocabulario, primero, y la doctrina, después, de sus peores enemigos. Se sabe que, en el orden propiamente religioso, interpretando los textos bíblicos fuera de la enseñanza de la Iglesia con el doble objeto de acercarse a los protestantes y conciliar el dogma con

la seudo-ciencia materialista, cayeron en la herejía del modernismo, debidamente condenada. En el orden políticosocial, Roma también tuvo que intervenir y el santo Papa Pío X condenó el movimiento del *Sillon* de Marc Sangnier, cuya doctrina sobrevive sin embargo en los partidos demócrata-cristianos: estos liberales admitían la soberanía del número y el individualismo, con sus consecuencias capitalistas y, por reacción, socialistas. Por otra parte, los católicos tradicionalistas, que se llamaban a veces integristas, se aferraban a la enseñanza de los Papas y oponían a los liberales los textos definitivos, aunque demasiado fácilmente olvidados, del *Syllabus* de Pío IX, que condenaban el liberalismo en todas sus formas, y en particular la libertad de conciencia, de culto y de expresión.

Pero, aun entre estos últimos, el problema políticosocial planteado por el régimen capitalista no siempre estaba encarado como correspondía: "Frente a la cuestión obrera —escribe La Tour du Pin— a veces guardan un silencio embarazado, a veces toman por remedios a la crisis social que provoca los paliativos de la caridad o los de una filantropía oficial más o menos ingeniosa. El embarazo y la debilidad de tal actitud frente a las violentas reivindicaciones obreras son notables". Esta frase exige una aclaración inmediata. No se trataba evidentemente, para La Tour du Pin, de despreciar ni menospreciar la caridad, privada u oficial, como virtud, sino de denunciar la actitud de los católicos que rehusaban remediar las causas de la situación del proletariado, limitándose a corregir parcialmente las consecuencias del desorden económicosocial. ¡Cuántos industriales que se decían católicos y explotaban a sus obreros, dándoles salarios de hambre determinados por la odiosa "ley" de la oferta y la demanda, y se creían en paz con su conciencia porque sus mujeres dedicaban una tarde por semana a llevar limosnas a los más des-

dichados! Y ¡cuántos burgueses que asistían escrupulosamente a misa cada domingo y especulaban en la bolsa, creyendo haber cumplido con la ley de Dios porque habían mandado cheques generosos a M. Ozanam! Y ¡cuántos, según nos dice La Tour du Pin, que se amparaban, inconscientemente sacrílegos, en la palabra de Cristo "siempre tendréis pobres entre vosotros" para pensar y decir que no se podía "ir más lejos" que Jesús, que la pobreza era un hecho inevitable y que, además, los pobres tenían suerte, ya que más fácilmente llegarían al Reino de los Cielos! Y ¡esta obra católica que cita, sin nombrarla, nuestro autor y que había elegido por lema: "El propietario es el representante de Dios"!

Contra tal inconsciencia mezclada de fariseísmo, la *Obra de los Círculos Católicos de Obreros* fue fundada con el propósito de ir hasta la raíz del mal. Albert de Mun y sus amigos trataron de volver a la doctrina social de la Iglesia y hacerla conocer a los mismos obreros: mucho trabajo, mucha pena, y un fracaso total. ¿Por qué? Por dos razones principales: primero, los dirigentes de la Obra eran, en su gran mayoría, burgueses o aburguesados. Su contacto con los obreros no era muy fácil ni muy confiado y, por otra parte, temían "ir demasiado lejos". Aun cuando reconocían la necesidad de una revolución de estructura, no querían o no podían desagradar demasiado a su clase y sus amigos. En segundo lugar, a estos "moderados" les repugnaba la violencia, y rehusaban sistemáticamente salir del campo del mero estudio y de la prédica. Los obreros a quienes no bastaban hermosas teorías y que tomaban conciencia de la realidad de la lucha de clases, proletarios que no querían solamente juzgar el régimen capitalista sino destruirlo, se apartaron rápidamente de los Círculos y se fueron a los sindicatos que ya tomaban alguna importancia y obtenían algunos resultados. No se puede, sólo con una doctrina, arrastrar a las masas.

El caso de La Tour du Pin era distinto. Terrateniente y oficial de carrera, de familia noble, quedaba al margen de toda componenda burguesa y ninguna actividad parlamentaria entorpecía su libertad de palabra como ocurría a tantos amigos suyos y en particular a Albert de Mun. Más todavía, el hidalgo se encontraba, frente a la nueva clase dominante, en una posición semejante a la del proletario. Existía entre ellos, igualmente despojados de sus funciones sociales por la toma de poder por la clase burguesa en 1789, cierta solidaridad. Agreguemos que La Tour du Pin vivía en sus campos, en contacto con sus peones, y conocía la mentalidad y las necesidades de los trabajadores mucho mejor que cualquier teórico socialista de la ciudad. Por eso le fue posible dedicarse al estudio de los problemas obreros y, más generalmente, de la cuestión económicosocial, sin prejuicios ni inquietudes de ninguna índole. Tradicionalista y antiliberal, buscó y encontró en el pasado los principios que permitían luchar victoriosamente contra el liberalismo económico y sus consecuencias sociales. No se trataba para él de caridad sino de justicia; no se trataba de moral sino de orden social. Lo que no quiere decir que son inútiles la caridad y la moral sino que no pueden ser excusas para la violación de la ley natural ni paliativos inoperantes para los vicios de estructura de la organización económica.

La segunda mitad del siglo pasado fue la época de la toma de conciencia de la situación trágica del proletariado. Al *Manifiesto Comunista* sucedía *El Capital.* Proudhon planteaba las bases de un socialismo libertario y federalista estrictamente francés. De todas partes se multiplicaban las protestas, si no siempre contra las causas capitalistas de la miseria, por lo menos contra las manifestaciones más escandalosas de la explotación del hombre por el hombre. Como Marx y como Proudhon, y en términos semejantes, La Tour du

Pin levantó la voz: "Se han hecho a menudo guerras para abrir un mercado a productos nocivos como lo son físicamente el opio para China y moralmente numerosas mercaderías europeas para los países primitivos. ¿No sería más cristiano sólo entrar en conflictos para proteger a la humanidad donde está explotada indignamente por la avidez de algunos? Existe la trata de los blancos como la de los negros. Se practica en nuestras fronteras, en los países donde las mujeres trabajan en las minas como bestias, en Bélgica por ejemplo; en otros donde la jornada de trabajo dura hasta 16 horas en algunas manufacturas, en Moravia según una encuesta oficial; en otros donde el trabajo de las mujeres empleadas en la industria es absolutamente insuficiente para procurarles el mínimo vital, como en Inglaterra; en otros, por fin, donde algunas clases obreras son tan miserables que la especie humana queda envilecida, como en Alemania". Si La Tour du Pin sacrificaba parte de la verdad a su patriotismo eligiendo sus ejemplos fuera de Francia, no por eso dejaba de concordar con los dirigentes del movimiento obrero naciente. Por primera vez, quizás, un hombre de derechas, como se decía entonces, se encontraba al lado de los proletarios, no solamente para reconocer la exactitud de su crítica del régimen capitalista, sino también para apoyar sus reivindicaciones y preconizar el empleo de la violencia para lograr su triunfo. Inútil es decir que tal posición provocó un incomparable escándalo dentro de las clases llamadas dirigentes y hasta en las esferas llamadas católicas.

Comprobar las consecuencias del desorden capitalista no podía bastar a La Tour du Pin. Quería aprehender las causas del sistema para acabar con éste. Y ¿qué encontró en la raíz del capitalismo? La usura.

En el lenguaje corriente, usura significa "cobro de un interés excesivo a razón del préstamo de un capital". Pero

ésta es la definición del legista o del moralista. El sociólogo tiene que considerar el fenómeno en sí. Dice La Tour du Pin: "Se alquila un objeto que se deteriora por el uso durante el tiempo de locación, tal como un caballo o una casa, porque se enajena realmente una parte de su valía que el locador no recuperará cuando tome otra vez posesión de él: se prestan estos mismos objetos si es para un tiempo tan breve que su deterioración por uso sea imposible. . . El lenguaje ha conservado, por consiguiente, a la palabra "préstamo" su significado de servicio gratuito". Pero, si se alquila un objeto que será devuelto en su estado primitivo, hay usura.

Los moralistas bien pueden observar que el interés usurario se justifica dentro de ciertos límites cuando presenta el carácter de una indemnización de riesgo o no-empleo. Esto no cambia nada a la esencia de la operación: prestar a interés consiste en vender el tiempo, y el tiempo no es una mercancía. El capitalismo, régimen económico que funda su estructura en el préstamo a interés, cambia por tiempo una fracción del producto fabricado, vale decir del producto del trabajo. Cuando un capitalista "presta" cien mil pesos a un industrial para recibir un año más tarde ciento diez mil, consume el diez por ciento del trabajo de los productores sin dar nada en contrapartida, ya que su capital (no hablamos de los períodos anormales de inflación) no se ha deteriorado. Este interés es exactamente lo que Marx llama la plusvalía: una parte del producto del trabajo que sirve para hacer vivir sin trabajar al capitalista. Así los productores mantienen una clase de inútiles improductivos, inútiles e improductivos por lo menos en el orden económico.

Ante tal comprobación los liberales suelen contestar que el capital es uno de los dos factores indispensables de la producción y es, además, "trabajo acumulado". Es inexacto, dice La Tour du Pin: "No es el arado el que trabaja, sino el

labrador... No hay sino *un* agente de la producción, el trabajo, que produce con la ayuda de los agentes naturales que encuentra y los agentes artificiales que él mismo ha creado. Dicho de otro modo, el producto es trabajo multiplicado por trabajo... El capital es el *producto* de un trabajo anterior al que se considera en forma de mano de obra, nada más. No es «trabajo acumulado». No es fuerza viva sino materia inerte". De esto dimana que no se puede con derecho hablar del "salario del capital". Este supuesto salario no es sino usura.

La situación es idéntica si se trata ya no de un préstamo en dinero sino de una asociación del capital y el trabajo bajo la forma de un préstamo de máquinas. El único "salario" legítimo de la máquina es su amortización, es decir la parte deducida del beneficio de la producción para mantener la máquina en buen estado y reemplazarla cuando esté desgastada; pero, en la realidad del sistema capitalista, no es el trabajador el que mantiene la máquina, sino la máquina la que mantiene al trabajador. Su dueño se apropia del producto del trabajo y paga al obrero un salario que ni siquiera, por lo general, le basta para mantenerse en buen estado y proveer a su propio reemplazo alimentando a sus hijos. La situación es, por consiguiente, al revés de lo normal. Es el trabajador quien se ha vuelto instrumento y es la máquina la que cobra el fruto de la producción. No hay asociación verdadera del capital y del trabajo, sino asociación de capitales que utilizan gratuitamente el trabajo de los obreros: gratuitamente ya que, en el mejor de los casos, no se reconoce al proletario sino el mínimo vital que sólo le permite conservar su fuerza de producción.

No olvidemos que La Tour du Pin escribía al final del siglo pasado. Las corporaciones ya no existían desde hacía casi un siglo y la ley que autorizaba la constitución de sindi-

catos databa solamente de unos años. Las luchas obreras, llevadas generalmente por la violencia, es decir en contra de los principios liberales, habían mejorado considerablemente la situación económica del proletariado. Pero la estructura del régimen capitalista no había cambiado. El trabajo seguía al servicio del capital y el trabajador, aun cuando tuviera medios de defensa, seguía siendo un instrumento. La situación se había agravado, por lo contrario, ya que el sistema de la sociedad anónima habia sustituido al del patronato: el industrial del siglo XIX era casi siempre a la vez dueño de las máquinas y director de la empresa. No era solamente un explotador: también era un trabajador, un productor. Entre él y sus obreros *podían* existir relaciones humanas que atenuasen algo la rigidez del sistema capitalista. *Podían* existir buenos patronos, a quienes la ley de la competencia prohibía sin duda aumentar los salarios, pero que por lo menos tenían la posibilidad de interesarse por el trabajo y la vida de sus empleados. Dicho de otro modo, el sistema del patronato corregía un poco el régimen capitalista cuando el patrono practicaba la caridad. Con la sociedad anónima, hasta las relaciones humanas desaparecen. Los mismos gerentes son asalariados. El capital pertenece a innumerables accionistas desconocidos y los directores limitan habitualmente su intervención a la parte financiera de la empresa. Por eso, las relaciones entre capital y trabajo se vuelven mecánicas. Al antiguo paternalismo, incapaz por naturaleza de remediar los defectos de estructura del capitalismo, pero que era un paliativo mejor que nada, ha sucedido la dureza de relaciones puramente económicas que se desarrollan en una atmósfera de combate.

La intervención del Estado en dichas relaciones puede atenuar la oposición de intereses, limitar la explotación del hombre por el hombre y hasta hacerla desaparecer en sus

consecuencias, recuperando para la comunidad el fruto de la usura: el problema de estructura permanece a pesar de todo. Los regímenes fascistas obligarán a los capitalistas a dar a la clase obrera un nivel de vida decente; nacionalizarán, en forma de impuestos, la mayor parte de las utilidades del capital (la parte correspondiente a la plusvalía); organizarán la producción de tal suerte que el aspecto propiamente económico del liberalismo desaparezca: pero la estructura del sistema permanecerá sin cambio y bastará con un debilitamiento del Estado para que la opresión renazca igual como antes. La solución del problema no es moral ni tampoco política, aunque difícilmente se pueda concebir sin presión del Estado. La solución es orgánica y consiste en reemplazar la asociación de capitales por la asociación de personas o, mejor dicho, por la asociación de productores.

¿Cuál es, en efecto, el vicio esencial del liberalismo económicosocial si no el de haber deificado la libertad de explotación del trabajo por el capital? Se conoce la magnífica definición del jefe social-revolucionario francés Jules Guesde: "El liberalismo es el zorro libre en el gallinero libre". En nombre de una Libertad mítica, se han quitado al hombre sus *privilegios*, vale decir, no como se cree generalmente sus derechos abusivos, sino el conjunto de derechos y deberes que correspondía a su estado particular. "El esclavo tenía *su* amo y el siervo *su* gleba —escribe Charles Maurras—. El proletario ni posee *su* persona, por no estar seguro del medio de alimentarla". ¿Por qué tal regresión a la peor barbarie, a un verdadero canibalismo ("Ya no se come carne humana —dice el mismo Maurras— sino trabajo humano")? Porque la llamada Revolución Francesa, contesta La Tour du Pin, despojó al hombre de su función social para reconocer tan sólo su papel económico. Bajo el Antiguo Régimen, el trabajador estaba protegido por sus privilegios, por las leyes espe-

ciales particulares a su estado. Formaba parte de su gremio, con derechos correspondientes a su función, y recibía el producto de su trabajo sin sustracción usuraria. La propiedad de la herramienta, de la máquina o de la tierra no otorgaba el derecho de disponer del trabajo ajeno como de una mercancía. También la propiedad era una función social, como lo proclama en nuestros días la constitución argentina [1]. "Acuérdate —decía su padre al joven La Tour du Pin— que no eres sino el administrador de tu tierra para sus habitantes". Así expresaba perfectamente la concepción tradicional de la propiedad.

Concepción tradicional y, por eso mismo, concepción católica. Es un hecho poco conocido, y sin embargo innegable, que el capitalismo encuentra su origen en la Reforma. El orden católico medieval prohibía el préstamo a interés que sólo practicaban los judíos. Por primera vez, Calvino autorizó la usura en Ginebra, ciudad que se convirtió en el centro banquero de Europa y conserva todavía el triste privilegio de dominar el mercado del dinero y, por consiguiente, del trabajo humano. La llamada Revolución Francesa pidió prestado a Calvino, por intermedio de Rousseau y de los protestantes norteamericanos, su curiosa mezcla de liberalismo económico y de tiranía política. En nombre de una Libertad mítica se suprimieron las libertades reales que constituían, bajo la protección del Estado, el orden social católico. Se suprimió la función social peculiar del trabajador transformado en instrumento y la del propietario convertido en opresor.

Para hacernos entender mejor la diferencia que existe entre cualquier función social y el papel del capitalista, La Tour du Pin nos cuenta una anécdota: un día que viajaba en

[1] Constitución de 1949.

Austria con un doctor en ciencias económicas, se sentaron al lado de un campesino y de un diputado al Parlamento que era uno de los grandes financistas de Viena. "Suponga Vd., le dijo el economista, que cada uno de estos cuatro viajeros lleve consigo, en el tren, todo lo que posee: el financista su cartera, el campesino sus vacas, Vd su espada y yo mis libros, que el tren descarrile a consecuencia de un acto de bandolerismo, que se nos recoja heridos y despojados de todo y que se trate de reconstituir nuestro estado social: el campesino será todavía un campesino, yo un sabio, Vd un gentilhombre, mientras que el barón Fulano ya no será sino un miserable judío". Efectivamente, es el capital el que es útil para la producción y no el capitalista que vive en parásito del trabajo del productor.

Para suprimir la opresión capitalista, el remedio es sencillo: basta devolver a la propiedad su función social eliminando al dueño improductivo del capital (en cuanto improductivo) y suprimiendo así la usura. Basta poner las máquinas indispensables al servicio de los productores e invertir así las actuales relaciones entre capital y trabajo. La Tour de Pin resume su doctrina en una sencilla frase que hará protestar hasta a sus amigos de los Círculos de Obreros —los dirigentes burgueses, no los obreros—: "*La verdadera solución... consiste en reponer y mantener la herramienta en las manos, vale decir en la posesión, del obrero.* No es «la mina para el minero» (lema socialista de la época): primero porque la mina no es una herramienta, en segundo lugar porque el minero no es todo el cuerpo trabajador, sino *la corporación industrial o agrícola, en posesión de la herramienta, que explota por su cuenta las fuerzas naturales*".

En suma, La Tour du Pin no preconiza sino el cooperativismo, pero un cooperativismo sin sus defectos habituales. Las cooperativas socialistas de producción de Francia fraca-

saron sin excepción por falta de autoridad directiva: los obreros asociados elegían al director de la fábrica; la anarquía rivalizaba con la incompetencia; faltaba el espíritu de empresa que no es sino individual; y la bancarrota puso término a esa experiencia. Hemos podido comprobar personalmente en Suecia donde el cooperativismo domina, si no la producción, por lo menos la distribución de las mercancías, otro grave escollo: las cooperativas se han vuelto monstruos burocráticos que no se diferencian mucho de organismos estatales. Hay jerarquía, pero también parasitismo por parte de los jerarcas.

La solución de La Tour du Pin elimina estos peligros: "Es la cooperación —escribe en su famoso artículo— por la división del trabajo *combinada con la unidad de dirección*, pero la cooperación organizada en conformidad con la naturaleza del hombre, vale decir con el *orden jerárquico* sin el cual la humanidad no sería sino un rebaño; en conformidad también con la naturaleza de las cosas, vale decir con su empleo con vistas a un consumo productivo... Es la cooperación *social*, en una palabra, en lugar de esta absurda concepción... según la cual todos los individuos, siendo iguales en derecho, no tienen otra ley que la del número ni otra jerarquía que las que crean".

No se trata, pues, de suprimir al patrono, sino al contrario de reemplazar la asociación de capitales por una asociación de productores propietaria o por lo menos poseedora de los instrumentos de la producción, una asociación de productores jerarquizados. "Si se puede concebir el Estado industrial, aunque no es ésta su función propia —dice La Tour du Pin— no es más difícil concebir una multitud de pequeños Estados autónomos, ligados entre sí por organismos de coordinación, que exploten cada uno por su cuenta una rama de industria en un taller local, bajo la protección del Estado pro-

piamente dicho, y en condiciones que garanticen el bien común. En tal régimen corporativista, no habría ni usura ni esclavitud como cuando el capital está separado del trabajo por su constitución individualista o socialista, vale decir por su individualización lisa y llana o por su socialización completa y absoluta".

En efecto, poner el instrumento de la producción en manos del Estado político puede ser una necesidad cuando se trata de un servicio público: pero el trabajo sigue siendo alquilado y el obrero sigue siendo proletario. Para hacer del productor el igual del artesano de antaño, hay que darle la propiedad o por lo menos la posesión de sus herramientas, de sus máquinas. Decimos propiedad o posesión: los dos términos no son sinónimos a pesar del lenguaje corriente que los confunde. El usufructuario de una casa no es su propietario, pero sí su poseedor. Así se puede admitir, en muchos casos, la imposibilidad de dar a los pocos trabajadores de una fábrica que necesite una maquinaria importantísima la propiedad completa de sus instrumentos de trabajo. Pero se les puede asegurar la libre disposición de las máquinas no permitiendo a su dueño utilizarlas para sacar un provecho usurario del trabajo ajeno. En unos casos, la propiedad y la posesión del instrumento de la producción podrán confundirse, en otros casos no. Pero lo esencial es que la empresa esté reorganizada en cooperativa jerarquizada, vale decir que todos los trabajadores, del director al último de los peones, produzcan en beneficio propio. Así el proletario estaría rehabilitado porque ya no estaría al margen de la sociedad sino que participaría en la vida de su empresa. O más exactamente, ya no sería un proletario, sino un hombre libre *dentro* de su comunidad de trabajo y *por* dicha misma comunidad de trabajo.

La libertad verdadera, la libertad efectiva es poder, y

el individuo aislado puede menos que el individuo asociado: es éste un hecho evidente. Así como la familia es la célula de la sociedad en su esencia, el taller —tomamos la palabra en su sentido más amplio— es la célula de la sociedad en cuanto productora.

En la base de la producción encontraríamos, por consiguiente, una multitud de talleres, autónomos en lo que atañe a su actividad propia, pero sometidos a una autoridad superior, la de la corporación, conjunto de talleres de producción. Y estas mismas corporaciones estarían sometidas a la fiscalización del Estado indepenidente y soberano. En lugar de la sociedad individualista en la cual el hombre se encuentra aislado frente a las fuerzas capitalistas y al Estado burgués "ocupado" por el capitalismo, monstruo administrativo en contra del cual no hay resistencia posible, La Tour du Pin concibe una sociedad orgánica en la cual los grupos naturales, unidos entre sí según sus afinidades o sus necesidades, edificarían una pirámide cada vez más representativa de las realidades de la nación, mientras que el Estado haría la síntesis de las tendencias y de los intereses divergentes, fiscalizando, según el principio de autoridad, el complejo de las organizaciones básicas. La autoridad ya no sería opresora de una libertad anárquica, sino protectora de las libertades de los grupos y de los individuos. El Estado haría la síntesis de las tendencias y de los intereses divergentes, autoritario en cuanto conductor de la nación, y libertario en el sentido de que protegería las libertades esenciales al hombre social. La lucha de clases habría desaparecido con su causa: la explotación del hombre. Se reincorporaría el proletariado a la sociedad; se reconstituiría, por selección biopsíquica, una aristocracia verdadera; se devolvería a la burguesía su papel histórico de "élite", creadora y directora, de la producción: en pocas palabras, se reemplazaría el capitalismo liberal por un régimen *funcional*, la

plutocracia y su consecuencia comunista por un orden social natural.

Tal fue la enseñanza de La Tour du Pin. No se trataba, para el sociólogo, de volver a un pasado desgraciadamente caduco, sino de buscar en este pasado los principios permanentes del orden. Es preciso, decía La Tour du Pin, que la reproducción del pasado "no sea una burda imitación sino una resurrección de su espíritu en las formas apropiadas a los tiempos actuales". Vale decir que las relaciones necesarias entre los hombres no han cambiado desde la Edad Media, pero sí las fuerzas en presencia, y que el nuevo orden será tan distinto del orden medieval como la fábrica actual del taller artesanal. La historia no nos proporciona modelos que copiar sino experiencias de las cuales podemos y debemos extraer los principios permanentes que siguen siendo valederos a través de la evolución económicosocial.

Las ideas sociales de La Tour du Pin inquietaron en su época a las derechas francesas imbuidas de liberalismo y atemorizadas por una crítica del capitalismo que les parecía demasiado semejante a la de los socialistas. Nosotros, hojeando su obra, sonreímos a menudo ante la timidez con la cual trató de hacer aceptar lo esencial de sus tesis. Más de medio siglo ha pasado. El liberalismo capitalista ha muerto, no por sus excesos, como se dice frecuentemente, sino por su misma naturaleza antisocial, y asistimos hoy día a sus últimos sobresaltos. Pero no sabemos todavía qué es lo que lo va a reemplazarlo: ¿el capitalismo de Estado, burocrático y policíaco, que gana terreno en el mundo? ¿O la tecnocracia liberal que ya se puede adivinar a través de la evolución del capitalismo norteamericano? Creemos que las victorias militares no pueden prevalecer eternamente sobre las realidades de la naturaleza del hombre social y que la decadencia cada vez más evidente del género humano debe y puede de-

tenerse. Tenemos que sustituir la soberanía del dinero por la soberanía de la función; el liberalismo, por la estructura orgánica; el igualitarismo, por la jerarquía natural. El estudio del pensamiento de La Tour du Pin nos ayudará a precisar las bases sobre las cuales nos será posible reestructurar la sociedad de producción.

INDICE

I

II

III

Se terminó de imprimir
en los talleres gráficos de
Domingo E. Taladriz,
San Juan 3675, Buenos Aires,
el 5 de enero
de 1968